أطروحة

علي الوردي



في علم اجتماع المعرفة

ترجمة: د. لاهاي عبد الحسين



تحليل سوسيولوجي لنظرية ابن خلدون،

في علم اجتماع المعرفة

أطروحة

Author: **Dr. Ali Al - Wardi**

اسم المؤلف: علي الوردي

Title: **Sociological analysis of Ibn Khaldun's theory: A study in sociology of knowledge**

عنوان الكتاب: تحليل سوسيولوجي لنظرية ابن خلدون: في علم اجتماع المعرفة

Translation: **Dr. Lahay Abdul Al-Hussein**

ترجمة: الدكتورة لاهاي عبد الحسين

Cover Designed by: **Majed Al-Majedy**

تصميم الغلاف: ماجد الماجدي

P.C.: **Al-Mada**

الناشر: دار المدى

First Edition: **2018**

الطبعة الأولى: 2018



للإعلام والثقافة والفنون

Al-mada for media, culture and arts

بغداد: حي أبو نواس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141

Iraq/ Baghdad- Abu Nawas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141

www.almada-group.com email: info@almada-group.com

+ 964 (0) 770 2799 999
+ 964 (0) 770 8080 800
+ 964 (0) 790 1919 290

بيروت: الحمرا- شارع ليون- بناية منصور- الطابق الأول

dar@almada-group.com

+ 961 706 15017
+ 961 175 2616
+ 961 175 2617

دمشق: شارع كرجية حداد- متفرع من شارع 29 أيار

al-madahouse@net.sy

ص.ب: 8272

+ 963 11 232 2276
+ 963 11 232 2275
+ 963 11 232 2289

علي الوردي

تحليل سوسيولوجي لنظرية ابن خلدون:

في علم اجتماع المعرفة

ترجمة بتصرف:

الدكتورة لاهاي عبد الحسين



كلمة المترجمة

لم يكتب جورج هربرت ميد مقالة أو كتاباً في مجال نظرية التفاعل الرمزي التي يعدّ أحد أركانها الأساسية. مع ذلك لم يتعرض جهد ميد العلمي والمعرفي إلى الضياع والنسيان بسبب وفاء عدد من طلبته ممن جمعوا محاضراته القيمة ونقّحوها وحرروها حتى أخرجوها لتكون مادة علمية يعتمد عليها ويرجع إليها كما في كتابه ذائع الصيت، «العقل، الذات والمجتمع». على الضدّ من هذا المثل يقف علي الوردي، عالِم الاجتماع العراقي المعروف منتصباً بسبب قيامه بنشر أعمال نوعية صارت علامة فارقة له ولعلمه وإحاطته بالعراق والعراقيين. فمن لا يتذكر كتب «خوارق اللاشعور» (١٩٥٢)؛ «وعاظ السلاطين» (١٩٥٤)؛ «مهزلة العقل البشري» (١٩٥٦)؛ «الأحلام بين العلم والعقيدة» (١٩٥٩)؛ «منطق ابن خلدون» (١٩٦٢)؛ «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي» (١٩٦٥) وخلاصة جهده العلمي في الأجزاء الستة من كتاب «لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث» (١٩٦٩ - ١٩٧٧). بفضل هذه الغزارة النوعية في الإنتاج الفكري بقي الوردي مثار الاهتمام والجدال والتأمل ليس فقط في صفوف طلبته وزملائه ومريديه، وإنّما في صفوف عموم القراء وبخاصة في العراق. ولم توقف الغزارة النوعية لإنتاج

الوردي الرغبة في مزيدٍ من الفهم للأسس الفكرية والنظرية التي قادته في أعماله. وهذا ما تجيب عنه أطروحته للدكتوراه في مجال علم الاجتماع في جامعة تكساس الأمريكية عام ١٩٥٠. وهي الأطروحة التي لم يخض الوردي فيها كثيراً وتركها مكتوبة بلغتها الأصلية - اللغة الإنكليزية - ما أنزل ستاراً عليها رأينا أنْ ننزله من خلال تقديم ترجمة موجزة ومركزة لما جاء فيها، إحياءً للإرث العلمي للوردي الذي ما زال يؤكد حضوره في المجتمع. يتجلى حضور الوردي بصيغ شتى حتى إنّ الذكرى المئوية الأولى لولادته بعد وفاته بما يقرب من العشرين عاماً لم تترك دون أنْ يتنادى عدد من الأكاديميين العراقيين وغير العراقيين ليحتفوا بها في شباط عام ٢٠١٣ في رحاب الجامعة الأمريكية في بيروت وهي الجامعة التي تخرج فيها بعد نيل شهادة البكالوريوس. فكان أنْ تناول أولئك الأكاديميون أعماله بالنقد والتقويم والإضافة والتحليل، إلى جانب الكثير من الإعجاب والتكريم. وما زال الوردي يعاود الظهور كلما حدث ما يهمّ المجتمع أو يهزّ قناعاته. فكم تساءل كثيرون عن رأي الوردي فيما حدث في تسعينيات القرن الماضي من ظروف قاسية. وكم تساءل العراقيون عن رأي الوردي فيما حلّ بالعراق بعد حرب ٢٠٠٣، حيث قدم الإسلام السياسي ممثلاً بأحزاب وكتل وجماعات سياسية دينية نفسه على أنّه الحل، وإذا بالبلاد تشهد صفحات متتابعة من الإرهاصات والإخفاقات والاضطرابات التي أودت بحياة الآلاف من مختلف الجماعات والمذاهب والفرق.

تقدم أطروحة الوردي دليلاً مؤكداً على ما سبق أنْ تناولناه في بحوث منشورة من أنّه نحت مفهومات وأفكاراً أخذت عنه دون الإشارة إليه كما في «الحجيراتية» التي تناولها الوردي نفسه في أعماله اللاحقة بعنوان «القوقعاتية». ويُظهِر الوردي في هذه الأطروحة

النظرية التي قدّم وفسّر وحلّل فيها نظرية ابن خلدون قدرتَه المتميزة لتطوير جدله الفكري وتطوير أفكاره ليجعل منها أنموذجاً يحتذى به لهذا النوع من الأعمال العلمية.

تُظهِر الأطروحة كذلك كيف بدأ وتنامى الميل الثنائي في التفسير والتحليل لدى الوردي كما في «الحق» و«الجبروت»، أو «الدين» و«السياسة»، «المثالي» و«الواقعي»، «الديني» و«الدنيوي»، «الإسلام» و«البداوة»، «عرب شمال الجزيرة» و«عرب جنوب الجزيرة»، «الأمويون» و«العباسيون»، «علي» و«عمر»، إلخ. كما تسلط الأطروحة الضوء على مرجعياته النظرية التي ضمّت نخبة ممتازة من علماء الاجتماع والتاريخ الغربيين وعدداً من المفكرين والكتّاب العرب. على صعيد المفكرين الغربيين برزت أسماء :آرنولد توينبي، كارل ماركس، فردريك هيغل، كارل مانهايم، جون ديوي، جورج هربرت ميد، جارلس كولي، كيمبل يونغ، هاوارد بيكر، روبرت بارك وجورج سيمل، إلى جانب المنظرين الكلاسيكيين من أمثال، ماكس فيبر، ونيتشه وإيميل دوركهايم. أما على صعيد المفكرين والكتّاب العرب فبرزت أسماء: طه حسين، أحمد أمين وساطع الحصري إلى جانب عدد من الفلاسفة والمفكرين الكلاسيكيين المسلمين من أمثال أصحاب الفرق والحركات الدينية كما في المتصوفة والمعتزلة والباطنية وأبي حامد الغزالي، وابن باجة، وابن طفيل وابن رشد.

يأتي الجهد المبذول في هذه الترجمة تعبيراً عن الوفاء للوردي فكراً ومنهجاً ومن أجل التأسيس لما يمكن البناء عليه على سبيل تطوير نظريات في مجال علم الاجتماع العراقي. حافظت الترجمة من النواحي الفنية على الإطار العام للأطروحة بحسب الفهرست الذي وضعه الوردي أصلاً. وتنقسم الأطروحة إلى أربعة أجزاء رئيسة غطت الموضوعات التالية: المثالية والواقعية؛ الحق والجبروت؛

الدين والعقلانية؛ الإسلام والبداوة. والتزمت الترجمة بعنوانات الفصول العشرين إلى جانب الخاتمة التي أخذت التسلسل الحادي والعشرين. قمت في المتن على أيّ حال، بابتكار عنوانات جانبية بغية إرشاد القارئ إلى الفكرة المعنية التي غالباً ما تتسع لتتمدد في اتجاهات فكرية شتى. ويلاحظ أنّ فصل المقدمة والفصلين الأخيرين اللذين تضمنا الفصل العشرين والخاتمة استحوذا على القدر الأوسع من التغطية لتضمنهما أفكار الوردي التأسيسية والاستنتاجية. فيما عدا ذلك، جاءت بعض الفصول موجزة جدّاً لوضوح الفكرة ولكونها جزءاً من مراجعة الأدبيات السابقة في أعمال من هذا النوع.

يسرّني التعبير عن الشكر والتقدير للدكتور عبد الخالق حسن للمساعدة في التقويم اللغوي، وكذلك الحال للدكتور أحمد قاسم مفتن للمساعدة في جوانب أخرى فنية. يهمني في خاتمة هذا العمل أنْ أعبر عن التزامي العلمي والأدبي تجاه عالِم اجتماع عراقي مميز أسس لعلم الاجتماع في العراق وصار من حقه علينا أنْ نفيه حقه من خلال المحافظة على إرثه ليس على سبيل الاستذكار والتكريم والاحتفاء فحسب، وإنّما على سبيل استكمال المشوار الذي استهله مستهدفاً فهم ومعالجة مشكلات المجتمع الذي اختار الوردي أنْ يبقى وفيّاً له كما عبر عن ذلك لابنته الوحيدة «سيناء»: «ولدت بالعراق وأموت بالعراق». تحية وسلاماً للوردي وهو يرقد رقدته الأبدية في العراق.

أ. دة. لاهاي عبد الحسين

بغداد، العراق

شباط ٢٠١٧

تحليل سوسيولوجي لنظرية ابن خلدون؛
دراسة في علم اجتماع المعرفة

أطروحة دكتوراه

قدمت إلى كلية الدراسات العليا
في جامعة تكساس كجزء من مستلزمات الحصول
على شهادة دكتوراه فلسفة في مجال علم الاجتماع

علي حسين الوردي حاصل على بكالوريوس وماستر

حزيران ١٩٥٠

تمهيد

ابن خلدون مفكر مسلم عظيم من مفكري القرن الرابع عشر (١٣٣٢ – ١٤٠٦). مال الكتّاب المحدثون إلى أن يعدوه رائداً أو مبشراً في علم المجتمع وفلسفة التاريخ. وعدَّه بعضهم أول عالم اجتماع في تاريخ الإنسانية بل ومؤسس علم الاجتماع الحديث. كما عُدَّت مقدمته، وهي المادة الرئيسة للدراسة الحالية، أحد الأعمال الستة الرئيسة في مجال علم الاجتماع العام، إلى جانب الأعمال الخمسة الأخرى المعروفة التي جاء على ذكرها بيتريم سوروكن وهي: كتابا الفلسفة الوضعية ونسق السياسة الوضعية لكونت؛ فلسفة التاريخ لهيغل؛ مبادئ علم الاجتماع لسبنسر؛ مبادئ العلم الجديد لفيكو.

ليس هدف هذه الأطروحة دراسة ابن خلدون أو نظريته بالتفاصيل الدقيقة. في الحقيقة، قام طلبة محدثون بإنجاز تلك المهمة بنجاح. بدلاً من ذلك، إنَّ هدف هذا العمل، شيء مختلف. الهدف هنا أنْ نرى ابن خلدون بضوء مختلف، أو باستعمال مفردة كارل مانهايم، أنْ نراه من خلال وجهة نظر تختلف بدرجة كبيرة عن وجهة النظر المألوفة. عاش ابن خلدون في ثقافة مختلفةً تماماً عن ثقافتنا الحاضرة، وكان معتاداً على النظر إلى العالم ضمن إطار مرجعي غير مألوف بصورة تامة حتى بضمن مقاييس زمانه. المهمة الأولى التي تطرح أمامنا إذن، من أجل أنْ نفهم ابن خلدون، هي

إعادة بناء وجهة نظره أو استعمال إطاره المرجعي، ومحاولة النظر إلى الظواهر الاجتماعية من خلالها.

في هذا العمل، الحيزُ المكرسُ لمناقشة نظرية ابن خلدون بحدّ ذاته صغير بالمقارنة لذلك المكرس لإعادة بناء وجهة النظر وفئات الفكر التي نظر من خلالها هو وزملاؤه من الكتّاب إلى عالمهم. يأخذ هذا العمل، كما يُظهِر عنوانه الفرعي، دراسة في علم اجتماع المعرفة، ابنَ خلدون نقطةً مرجعيةً في قضية. لقد دُرِسَ ابن خلدون بصورة رئيسة لإظهار كيف أنّ نظريته والنظريات التي أنتجَتْ في ثقافته يمكن أنْ تنسجم في مخطط عام لعلم اجتماع المعرفة كما تمّ تطويره من قبل علماء الاجتماع المحدثين.

علم اجتماع المعرفة، لتذكير القارئ، هو فرعٌ جديد جدّاً في مجال علم الاجتماع. طُوِّرَ وأصبح على ما هو عليه في حوالي أربعينيات القرن العشرين. يُعَدُّ العقل الإنساني، طبقاً لمسلماته الجوهرية، ليس مرآة معصومة عن الخطأ، وإنّما الأداة التي وضعت بيد الإنسان لمساعدته في النضال من أجل الوجود. يرى الإنسان الأشياء ليس كما هي عليه في الحقيقة، إنّما كما تظهر له بأحاديتها فيما يقف في ظرفٍ ثقافي واجتماعي ونفسي معين.

تتأثر وجهة نظر الإنسان إلى العالم، كما أشار بيرجز، بثلاثة عوامل: ١. المشهد الثقافي؛ ٢. المكانة الاجتماعية؛ ٣. الميول الشخصية. يتأثر الإنسان بتفكيره أولاً بنسق الأفكار والقيم الحاضرة سلفاً والتي تُزرع في عقل الإنسان منذ نعومة أظفاره من قبل البيئة الاجتماعية. تُخفى هذه الأفكار والقيم الحاضرة سلفاً بصورة غير واعية في عمق عقل الإنسان. فهي نادراً ما تظهر على السطح. وقد تسبب المتاعب، كما يشير لويس ورث، إذا ما أصبحت ظاهرة ومعروفة بصورة واعية. من جانبنا، نستطيع التعرف عليها من خلال

الاتصال المطوّل، الحميم والنفّاذ، أو نستطيع الاستدلال عليها من خلال تصرفات رمزية لا يستطيع حتى الأشخاص المعنيون شرحها لنا لأنّها محجوبة بالأسرار.

يقوم الإنسان بفرض قيمه على الموضوع الذي يراه مناسباً، وغالباً ما يعدّها أساس الطبيعة على وجه العموم. عندما يرى الإنسان، في ثقافات أخرى، قيماً معينة تختلف عن تلك التي اعتاد عليها، فإنّه يصاب بالذهول، ويشعر أحياناً بالسخط. إنّه يميل إلى عدِّ هذه القيم المختلفة كما لو أنّها فاسدة، غير طبيعية وحتى إجرامية.

زدْ على ذلك، إنّ عقل الإنسان يتأثر عادةً بانتمائه الطبقي ومكانته الاجتماعية. تتسم الطبقات المتعارضة عادةً بأنساق قيمية متعارضة. ما هو حسن لجماعة قد لا يكون كذلك بالنسبة لجماعة أخرى. بينما تنظر الطبقات العليا، على سبيل المثال، إلى الثورة أو أيّ شكل من أشكال الحركات الاجتماعية كما لو أنّها جريمة يعاقب عليها بالموت على أساس أنّ ذلك يعرض السلم الأهلي للخطر أو في الأقل، يعكر صفو النظام الاجتماعي المهم بالنسبة لهم إلى درجة القداسة بغية المحافظة على واقع الحال، قد ترى الطبقات الدنيا، من جانبٍ آخر في الثورة ظاهرة مباركة أو فعلاً إلهيّاً لإحياء نظام العدالة الاجتماعية «القديم».

يتأثر عقل الإنسان أخيراً، بمواقفه الشخصية وتكوينه الوجداني. ولا أحد يبدو قادراً على التخلص بصورة تامة من أثر عواطفه على قوة الحكم لديه. حتى أرسطو، الذي كانت لديه ثقةٌ عاليةٌ جدّاً بمنطقه المطلق، اعترف بتأثير العواطف على فكر الإنسان.

يدور فكر الإنسان إذن داخل هذه الدوائر الثلاث المتداخلة. إذا استطاع افتراضاً أنْ يحرر نفسه من الدائرة الخاصة بالمواقف، فإنّه

يقع في أتون الدائرة الثانية، التي هي دائرة المواقف الطبقية، ومن ثم، الثالثة التي تعود إلى الثقافة والتي هي في الغالب غير واعية وفي معظم الحالات لا مفرّ منها. وعليه، فإنّ بلوغ الموضوعية التامة في الفكر، صعبٌ جدّاً، إنْ لم يكن مستحيلاً، إنّما يمكن بلوغ مستوًى جديداً من الموضوعية، كما يشير مانهايم، من خلال الإجماع على وجود حقيقة عامة مشتركة؛ ومن خلال الاعتراف بوجود أكثر من وجهة نظر لتفسيرها أو النظر إليها مما يستدعي استعمال ‹الطريقة الدائرية› لضمان محاولة الوصول إلى القاسم المشترك بالنظر إليها.

بهذا النوع من الموضوعية كمعيار لنا، نستأنف دراسة ابن خلدون، ممن كان هو نفسه، وفقاً للقواعد الكلاسيكية للموضوعية، منحاز بصورة تامة. ويستطيع أحدنا أنْ يتعرف في كتاباته على التأثير القوي لمكانته الطبقية والمواقف الشخصية لتفكيره. إننا مجبرون، باتباع مبادئ الموضوعية الحقة، أنْ ننزع من نظريته أي قيمة علمية. فيما عدا ذلك، أنتج ابن خلدون، كما يقول هاوارد بيكر، «أكثر النظريات حداثة مما يمكن للمرء تصوره، على نحوٍ غريب».

يبدو أنّ التحيز القوي لابن خلدون هو أحد ثمار إبداعه العلمي. فمن خلال هذا التحيز كان بإمكانه أنْ يرى ما لم يستطع رؤيته الآخرون. كما سنرى فيما بعد، كان معاصروه معوقين بدراسة الظواهر الاجتماعية بمحضٍ من مفهومياتهم «المثالية» والقواعد الكلاسيكية لنمط تفكيرهم. من جانبٍ آخر، حُملَ هو نفسه إلى ما وراء محدداته الفكرية من خلال مكانته الطبقية الفريدة وانهماكه بالعمل في السياسة إلى الجانب الآخر من الهضبة حيث استطاع أنْ يؤسس لنفسه وجهة نظر فردية.

وعليه، يستدعي العمل الحالي الدعوة لهجمة غير مباشرة على النظريات السوسيولوجية لابن خلدون. سيُكرَّسُ جزءٌ كبيرٌ من المناقشة

إذن، لدراسة وجهات النظر والأنساق القيمية المتصارعة التي ميزت عصره وزمانه. إذ وجدنا أنّه من دون القيام بذلك، فإنّه لا يمكن لنظرية ابن خلدون أنْ تفهم بصورةٍ تامة. ومن ثمَّ، فإنَّه يمكن أنْ يسلط الضوء الكثير على نظريات ابن خلدون من خلال مناقشة السمات الرئيسة على نحوٍ عام للأيديولوجيات المتنوعة وطرز الفكر التي سبقت ظهور عمل ابنِ خلدون.

شكر وتقدير

لعل من الصعب الإشارة إلى أسماء كل أولئك الذين ساعدوا في إنجاز هذا العمل. إنّه فعلاً ثمرة التعاون من جانب العديد من الأشخاص بدلاً من أنْ يكون جهداً فرديّاً. أتمنى، على أيّ حال، أنْ أشخص قليلاً من أولئك الذين قاموا بإنجازات مميزة لصالح هذا العمل وممن أغدقوا عليّ بعظيم مساعدتهم لي.

أودّ أنْ أشكر على نحو خاص د. هاري مور من قسم علم الاجتماع، جامعة تكساس، فقد كان إلهامه، وإرشاداته، وانتقاداته البنّاءة مهمةً لإنجاز هذا العمل. وأشكر بامتنان د. وارنر جيتس، رئيس قسم علم الاجتماع الذي كان لتشجيعه الشخصي وفكره الموجّه أثرٌ كبيرٌ على تفكيري. أشعر بالمديونية كذلك للدكتور كارل روزنكوست للإلهام والنصيحة العظيمة التي أسداها لي بتوجيه هذه الدراسة. وإنني ممتن كذلك للدكتور والتر فيري لمساعدته الودية وإرشاده الصبور.

علي الوردي

جامعة تكساس

٨ أيار، ١٩٥٠

المحتويات

الجزء الأول

المثالية على الضدّ من الواقعية

نعالج في هذا الجزء ثنائية المثالية على الضدّ من الواقعية. سنرى هنا، ممَّ جاء «المثالي» و«الواقعي»؟، ولماذا يعارض أحدهما الآخر في الغالب؟، كيف يتصالحان أحياناً؟... إلخ. في النهاية، نناقش رأي ابن خلدون في هذه القضايا المثيرة للجدل.

الفصل الأول

مقدمة

يعدّ ابن خلدون غامضاً وصعباً على الفهم. إذ لم يتفق نقاده مطلقاً على المعنى الحقيقي لكتاباته. فينسب بعضهم له مقاصد معينة لم يفكر بها على الإطلاق. وفيما يصفه كاتب بأنّه شخص ورع جدّاً، يصفه آخر بأنّه غير ورع ودنيوي بدرجة عالية. فيما يعدّه أحدهم عربيّاً مخلصاً، في حين يرى آخر أنه بربري ممن كان يضمر العداء للعرب. مؤخراً، نظر كاتب عربي إلى مقدمة ابن خلدون كما لو كانت الإنجيل بالنسبة للجيل الجديد الصاعد في العالم العربي اليوم (خمسينيات القرن العشرين)، ورمزاً لعظمة الأسلاف ومؤشراً على ذكائهم الخارق. في حين حرّض كاتب عربي آخر، من الجانب الموازي، على حرق كل كتب ابن خلدون، بل وحتى نبش قبره أيضاً لأنّه كان العدوّ الصريح للأمة العربية.

تبدو مقدمة ابن خلدون مثل الإنجيل أو الكتاب المقدس التي يجد فيها كل من الأطراف المتضادة شيئاً ما يدعم وجهات نظرهم المتضادة. قد تكون هذه مشكلة بالنسبة لكل عمل ينظر إليه من وجهة نظر مختلفة عن تلك التي قصدها المؤلف، بمعنى أنْ يكون كتب من الزاوية التي لا يؤلفها المؤلف.

لقد مضى الزمان الذي كانت تؤخذ فيه الحقيقة كما لو كانت البيان القائم «هناك»، وإنّ أيّ أحد قادر على الوصول إلى وجهة النظر الصحيحة، وعليه، يستطيع أنْ يلتقطها كلها. لم تعد فكرة من هذا النوع لتمثّل فكرة ذات مصداقية. فالحقيقة اليوم ينظر إليها بوصفها ظاهرة معقدة جدّاً يستحيل أخذها من وجهة نظر منفردة بصورة كلية. قد تُشبّه الحقيقة بالهرم المتعدد المستويات. لا أحد يستطيع أنْ يرى كل مستوياته في الوقت الذي يكون فيه واقفاً في مكانٍ واحد. يمكن أنْ تلتقط الحقيقة، كما يقول مانهايم، فقط من خلال طًريقة مدوّرة، ومن خلال وجهة نظر قابلة للتعميم تشذّب مختلف وجهات النظر المعينة. أخطأ نقاد ابن خلدون عندما حاولوا فرض فئات ومبادئ تفكيرهم كما في وجهات نظرهم هم، على ابن خلدون. النتيجة، أنْ خرج كل واحدٍ منهم من التحقيق بتفسير مختلف إلى حدٍّ ما.

يتذمر طه حسين، الكاتب المصري المعروف، ودي سلين، المترجم الفرنسي لأعمال ابن خلدون من غموض وتناقضات كتابات ابن خلدون. في الحقيقة والواقع، إنّ ابن خلدون أبعد بكثير عن تقديراتهم. كتاباته واضحة بالمقارنة مع كتّاب آخرين لزمانه وثقافته. قد يعود غموض ابن خلدون الذي تذمر منه دي سلين إلى حقيقة أنّه درس ابن خلدون من وجهة نظر «ستاتيكية»، فيما كان ابن خلدون ينظر إلى الظواهر الاجتماعية من وجهة نظر «ديناميكية».

يمكن أنْ يقال الشيء نفسه فيما يتعلق بالفكرة حول ما إذا كان ابن خلدون حسناً أو غير حسن، نافعاً أو ذا ضرر. هذه وجهة نظر مضادة وصادمة لكل أولئك الذين ينظرون إلى الأشياء من خلال المنطق الأرسطوطاليسي. لا يستطيع دي سلين ومعظم نقاد ابن خلدون، وبخاصة العرب في الأزمنة الحديثة، أنْ يفهموا كيف أنّ ابن خلدون حابى العرب وصرح في الوقت نفسه أنّهم أكثر الشعوب همجية على

الأرض. لا يستطيع الكتّاب الذين يعيشون تحت تأثير المدنيّة الحديثة أنْ يمتنعوا عن استنتاج أنّ «الهمجية» واحدة من أكثر السمات الحقيرة والمخجلة التي يمكن لأيّ أمة أنْ توصف بها. من جانبٍ آخر، وبالنظر من خلال منظار ابن خلدون، قد نرى أنّ «الهمجية» ليست حقيرة لهذه الدرجة التي يعتقد بها أولئك النقاد. باتباع جدل ابن خلدون، قد نرى أنّ كلمة «همجية» تعني المعاني نفسها التي تحملها كلمات «رجولة»، «شجاعة»، «حرية»، «كبرياء»، وما شابه ذلك. قد تعني المدنيّة بمصطلحات ابن خلدون «النعومة»، «النسوية»، «الجبن»، «المذلة»، إلخ. وهذه تعدّ، عند ابن خلدون، مؤشراتٍ على النقص لدى الإنسان.

يمكن أنْ يفسر العديد من نقاط عدم الاتفاق والجدالات الساخنة التي تستعر بين مدةٍ وأخرى بين الأطراف المتصارعة، المدارس، الطوائف، وما شابه ذلك كصراعات بين وجهات نظر - عدم الاتفاق على زاوية ما يمكن أنْ ينظر من خلالها إلى الحقيقة. قد يكون لطرف، بصورة واعية أو غير واعية، فئات معينة أو أفكار مسبقة تقف على العكس تماماً من تلك التي للطرف المعارض. يحاول كل طرف أنْ يقنع الطرف الآخر بلا جدوى أنّ الحقيقة تقف إلى جانبه. يعود السبب في الغالب، في عدم جدوى الجدال إلى فشل كل طرف بفهم الأفكار الخفية المفترضة سلفاً التي تقف خلف فكر الآخر. الخطوة الأولى الضرورية من أجل أنْ نفهم حقّاً ما الذي يقوله الآخرون أو يدعون به هو محاولة التوصل إلى أعماق أدمغتهم، لالتقاط «المبدأ الأول» لفكرهم؛ بكلماتٍ أخرى، النظر من خلال وجهة نظرهم، كما يقترح جون ديوي. يقول الأستاذ تالكوت بارسونز في مقالته المعنونة، «مقالات في النظرية السوسيولوجية: إنّ على الناقد أنْ يحاول قدر المستطاع رؤية عمل المؤلف من خلال الظرف الثقافي

والإرث الفكري والاجتماعي الذي خرجت منه. هذه واحدة من أفضل طرق الحماية ضدّ المغالطات الشائعة للسماح بالتفسيرات اللفظية التي يمكن أنْ تضلل الواحد ليلج تفسيراً غير عادل للأفكار ويضع صياغات غير كافية للموضوعات محلّ الاهتمام».

يقبل معظم من درس ابن خلدون نظريته على ما تظهر عليه ويقتنع بها. وعليه، فإنّهم يفشلون في التقاط معانيها الحقيقية ودلالاتها المهمة. عاش ابن خلدون في ثقافة مختلفة بصورة تامة عن ثقافتنا. هاجم، حقيقة، معظم التيارات الثقافية والمواقف الرئيسة الشائعة في زمانه. إلا أننا غير قادرين فيما عدا ذلك على أنْ نفهم وجهة نظره ما لم ندرس أولاً تلكم الميول والقيم التي هاجمها. من أجل أنْ نلتقط المعنى الواقعي لما قصده ابن خلدون، فإنّ من الضروري أنْ نضع أنفسنا في مكانه وننظر إلى العالم من خلال منظاره.

يعدّ شميدت ابن خلدون «علماً منفرداً شاهقاً في زمانه». ويتفق معظم نقّاد ابن خلدون المحدثين على هذا. بل إنّهم يذهبون إلى الجانب المتطرف عادِّين عمله نوعاً ما من رحمة السماء، وضربة نبوغ يتعذر تفسيرها، طلعت من عالم الظلام حيث لم يكن هناك من سبقه وكذلك الحال فيمن أعقبه. وهذا ما عبر عنه توينبي في كتابه، «دراسة التاريخ»، بالقول: لم يكن هناك من يلهمه من السابقين ولم يكن لديه أرواح ذات صلة بين معاصريه في حقل النشاط الفكري الذي اختار العمل فيه. كما لم يكن هناك من يضرم النار في عقول من أعقبه. أبصر وصاغ فلسفة للتاريخ في «المقدمة وتاريخه العام»، أثبت من خلالها أنّه بلا شك أعظم عمل من نوعه تمّ القيام به حتى ذلك الوقت وفي ذلك المكان من قبل عقلٍ بشري واحد.

انتقدت الأطروحة وجهة نظر توينبي هذه عادَّةً أنّ أحد الأهداف الرئيسة لها دحض هذه الفكرة التي خلت بنظره من أيّ أساس علمي.

كان ابن خلدون ثمرة زمانه، مثل أيّ مفكر آخر. نظريته الاجتماعية، على الرغم من مظهرها المبتكر، هي حصيلة سلسلة طويلة لحركات الفكر الإسلامية. قد لا يكون مبالغاً فيه القول إنّ نظريته كانت نوعاً من الأطروحة للأيديولوجيات والاعتقادات الطائفية المتصارعة في الإسلام. بالحقيقة، ليس غريباً أنْ تظهر مثل هذه النظرية في المجتمع الإسلامي. الغريب أنّها تأخرت كثيراً حتى ذلك الوقت.

الإسلام، كما سنرى فيما بعد، نسق سياسي – ديني. إنّه يختلف عن معظم الأديان العظيمة للعالم من حيث إنّ مؤسسه كان حاكماً دنيويّاً وكذلك قائداً دينيّاً. كان هذا الترابط بين الدين والسياسة، بين المثالية والواقعية، سهلاً تماماً وطبيعيّاً في زمن محمد. تكوّن مجتمع المدينة، حيث أوجد محمد نسقه السياسي – الديني من «جماعات أولية» كما أطلق عليها جارلس كولي. في مثل هذا المجتمع، تسير السياسة والدين يداً بيد. إنّهما وجهان لكلٍّ موحد. لاحظ الأنثروبولوجيون، كما سنرى فيما بعد، أنْ لا وجود للتعارض بين «المثالي» و«الواقعي» فيما بين البدائيين ممن عاشوا في مجتمعات من النوع الأولي.

يقول أحمد أمين، أستاذ الأدب العربي في الجامعة المصرية إنّ رجال القبائل من البدو بالجزيرة العربية فخورون بثقافتهم ومقتنعون تماماً بحياتهم بحيث إنّهم لم يستطيعوا تصور حياة أفضل. إنّهم لا يعرفون، كما يقول، النموذج «المثالي» الديني ولا يملكون كلمة تصفه. حقيقة أنّ البدو العرب لا يملكون كلمة مرادفة لـ «مثالي»، ديني ليس بسبب خيالهم المحدود، وإنّما على الضدّ من الإنسان المتمدن، فإنّهم لا يتعرفون على الـ «مثالي» الديني منفصلاً عن «واقعهم» الدنيوي، يقول أمين.

وعليه، كان سهلاً وعمليّاً، من جانب محمد أنْ يربط في دينه الـ «مثالي» والـ «واقعي». إنّما بعد وفاة محمد فيما تحرك المجتمع المسلم من النوع الأولي إلى الثانوي، أو باستخدام مصطلح تونيس،

من «الجيمينسشافت» إلى «الجيزيلسشافت»، برزت الصعوبة. لم يكن ممكناً أنْ يستمر الـ «واقعي» المعلمن للإمبراطورية الإسلامية في وئام مع الـ «مثالي» النائي لمحمد. زدْ على ذلك، أنّه تنامت في العالم المسلم، كما يشير لامينس، العلوم الراسخة والتي تعتمد سنّة النبي كمادة أساسية. تمّت المحافظة على «المُثل» التقليدية لمحمد وأصبحت تحفظ عن ظهر قلب، تدريجيّاً، فيما أخذت الشؤون السياسية مجراها الحتمي، تبعاً للقول المأثور في المواءمة والتسويات على الضدّ من مبادئ النبي. جاء رجال المعرفة والتنظير آنذاك وجهاً لوجه على الضدّ من رجال الممارسة والسياسة. كان الصراع في البداية قاسياً ودمويّاً. أخيراً حصلت هدنة بين الطرفين. يبدو وكأنّهم تعرفوا على عبث المعركة. لم يستطع أيّ طرف أنْ يستمع إلى المبرر الحسن للآخر. ذهب كلّ بطريقه هو كما لو كان مقاداً بقوة لا مفرّ منها. ربّما وجد كلاهما أنّ من المفيد أنْ يأتي إلى شروط توافقية من نوع ما.

كانت التسوية فريدة من نوعها، حقيقةً. بدا أنّ كل طرفٍ يسلّم للآخر بحرية تامة ضمن مجاله شريطة عدم التدخل في شؤون الآخر. وعليه، بدأ الحكام بإطلاق العنان للإنجازات الرسمية والمؤسساتية، يولون اهتماماً مشدداً لما يقوله ‹أصحاب الفكر والرأي›، فيما يتعلق بهذه الإنجازات، وأنْ يسمح لهم بعد ذلك ليسيروا بالطريق التي يشاؤون في نشاطاتهم الدنيوية بلا أذى ولا مراقبة. أوصى «أصحاب الفكر والرأي»، بدورهم بالخضوع التام للحكام. يقولون، الشخص الذي يتمرد على الحاكم، إنّما يتمرد على الله. اقتربوا بذلك، إلى حدٍّ ما، كما يشير كولدسشر، من المبدأ المسيحي الذي ينص على «إعطاء القيصر ما للقيصر وإعطاء الإله ما للإله».

تطورت عقلية ‹الحجيرة›، كما أسماها كيمبل يونغ نتيجة هذه المواءمة بين ‹المثالي› و‹الواقعي›. ونما ميدانان منفصلان من ميادين

الفكر. خُصِّصَ أحدهما للنشاطات الدينية والرسمية؛ وخُصِّصَ الآخر للحياةَ اليومية الاعتيادية. بمعنى ما، سمح للناس بالقيام بأيّ شيء ضمن ميدان نشاطاتهم الدنيوية، إلّا أنّهم ما إنْ جاؤوا ليتحدثوا إلى الآخرين في وضع رسمي، عادوا إلى ‹المُثل› التقليدية، هاتفين بحماس لوعظهم. طورَ المفكرون والكتّاب من كل أنواع الفكر الذي يقوم على عقلية ‹الحجيرة›. كانوا معتادين على الانسياق في الراهن الاجتماعي لزمانهم، إنّما عندما آن أوان الكتابة وضعوا مواعظهم الإلهية وصاروا شرسين حول تقهقر «مُثل» النبي فيما بين أتباعهم.

ولد ابن خلدون في هذا المناخ الذهني. وترعرع وتعلم بصرامة على امتداد هذه الخطوط. ثم انساق فيما بعد، من حسن الحظ أو سوء الحظ، نحو السياسة في المجتمع الذي كان غير منظم بدرجة مهولة. تمّت تنشئته ليكون «فقيهاً» إلّا أنّه صار أخيراً سياسيّاً متحيّناً للفرص ودبلوماسيّاً متقلباً. من المحتمل أنْ تكون إشكالية «المثالي» و«الواقعي» التي ميزت المجتمع الإسلامي نمت في نفسيته بقوة. ربما انتقدَ بمرارة من قبل مواطنيه «المثاليين» على أساس نزعاته «العلمانية». قد يشير تهجمه المرّ إلى الطبيعة المتعجرفة وغير القابلة للتسويات لرجال الدين و«فقهاء» زمانه تبادلاً بالنفرة.

بعد كفاح عقيم ومسيرة عمل عاصفة في العمل السياسي، فرّ ابن خلدون إلى قبيلة بدوية استهدف أنْ يجد فيها راحة ذهنية وليتفرغ لكتابة التاريخ العام للإسلام. قد يُشبّه في هذا المجال بثيوديدس، أعظم المؤرخين القدامى، الذي كتب عملاً ممتازاً عن الحرب البولينيزية، بعد أنْ أجبر على توسم مكانة مكنته من أنْ يدرس جانبي الصراع. قد يقال إنّ كليهما، ابن خلدون وثيوديدس دفعا من خلال نوع من سوء الحظ الشخصي نحو «الجانب الآخر من التلّة» لذلك أنجزا وجهة نظر عن العالم أكثر شمولية مما فعله معاصروهم.

قرأ، أثناء التحضير لكتابة تاريخه، في منتجعه البدوي، أعمال معظم مؤرخي الإسلام حتى زمانه. يحتمل أنّه كان مذهولاً ومصدوماً في أنْ يرى أنّ معظم المؤرخين المسلمين كانوا متوجهين بصورة تامة نحو «المثالية» بلا ميل من أيّ نوع ما لصالح التفسير والفهم «الواقعي».

كما قال عن نفسه، كانت ضربة من الإلهام ضربت مخّه نتيجة قراءاته الواسعة. اعتقد أنّ ذلك كان ضرورياً، قبل كتابة التاريخ، أنْ يكتب مقدمة يستطيع أنْ يكون قادراً من خلالها على توجيه عقول القراء المحتملين لصالح بعض الفهم ‹الواقعي›. نصب عينيه نحو هذا الهدف، جلس ابن خلدون وبدأ بكتابة كتابه المشهور المقدمة. يقول هاوارد بيكر في هذا السياق إنّ ابن خلدون كان متوجهاً نحو مشكلات النقد التوثيقي التاريخي مما أدى به إلى صياغة قوانين التغير الاجتماعي التي ارتقت إلى أنْ تكون مرجعية لمصداقيتها ودقتها نتيجة استعماله المنطق الملاحظاتي على نحوٍ أخاذ.

* * *

تتعامل الأطروحة الحالية مع أربع موضوعات يفترض أنْ تكون المحاور الأكثر أهمية التي حام حولها فكر ابن خلدون. ويمكن أنْ تقدم هذه الموضوعات في سياق ثنائيات - نقطة واحدة على الضدّ من أخرى. سيُستعمَل مفهوم فيبر لـ «النموذج المثالي» بكثافة في هذه الثنائيات.

بما أنّ العمل الحالي يتعامل بصورة رئيسة مع الفكر في ضوء المسلمات النظرية لعلم اجتماع المعرفة، فإنّ مفهوم «النموذج المثالي»، أو ما يسميه بيكر «النمطية البناءة»، يبدو أداةً ضرورية للدراسة. العقل الإنساني، على وجه العموم، ميال إلى التفكر في سياق ثنائيات مثالية. كما سنرى فيما بعد، التفكير ناتج اجتماعي. إنّه كما يشير سي رايت ميلز في مقالته المعنونة، «اللغة، والمنطق والثقافة»، محادثة بارزة مع

خصم متصور. وعليه، تأخذ أيّ نقطة للنقاش أو التأمل بصورة طبيعية شكل «مع»، أو «ضدّ». يمكن القول إنّ معظم الفلسفات والنظريات التاريخية للجنس البشري هي نتاج الجدالات الملتهبة. لا وجود لمفكر قادر على إنتاج نظرية بدون أنْ تكون عليمة بجدالات معينة كانت قد نوقشت، أو في الأقل تُرِكَت دون حسم في جوانب معينة. يبدو أنّ العقل الإنساني ينمو ويزدهر في الموضوعات التي يتعارض فيها جانبان على نحوٍ متطرف. ما إنْ يحصل التأمل في قيمة معينة، يظهر نقيضها في البال، وعليه، يأخذ جدل ساخن، مكانه، بصورةٍ بارزةٍ داخل الـ «ذات» أو بصوتٍ عالٍ بين الأشخاص المتجادلين.

بسهولة، يمكن ملاحظة أنّ الجدل عادةً يحمل في سياق «النماذج المثالية» المتعارضة؛ أحدها ضدّ الآخر. ونادراً ما تجد ظاهرة نموذجية مثالية في الحياة الواقعية. تأخذ الأحداث الاجتماعية مكانها بأشكال أقل تحديداً. إلا أنّ العقل الإنساني فيما عدا ذلك معتاد على أخذ جانب معين تجاه الأحداث الاجتماعية. إنّه غالباً ما يتوجه نحو طرفي نقيض. إنّه غالباً ما يكون مفتوناً بثنائيات الخير المطلق أو الشر المطلق، الحق المطلق على الضدّ من الباطل المطلق، الجمال المطلق أو القبح المطلق، إلخ. كما سنرى فيما بعد، لا وجود لما هو مطلق في الواقع. وعلى أيّ حال، يبدو أنّ الجدالات ذات النموذج المنطقي يمكن أنْ تكون أدوات مفيدة للنقاش والتي يبدو أنّ العقل الإنساني غير قادر بدونها على العمل المنتج.

تسببت الموضوعات الأربع التي يظهر ابن خلدون اهتمامه بها، عبر التاريخ الكلي للإسلام، بجدالات مثيرة. وهذه الموضوعات هي: ١. المثالية مقابل الواقعية؛ ٢. الحق مقابل الجبروت؛ ٣. العقل مقابل الدين؛ ٤. الإسلام مقابل البداوة. ينقسم العمل الحالي إذن إلى أربعة أجزاء متكاملة يتعامل كل جزء منها مع إحدى هذه الثنائيات الأربع.

ينبغي أنْ يكون واضحاً عند هـذه النقطة أنّ المصطلحات المستخدمة في هذا العمل تحدد من وجهة نظر سوسيولوجية بدلاً من وجهة النظر الفلسفية. ليس لمصطلحات مثل: «مثالي»، «واقعي»، «حق»، «جبروت»، «عقل»، «دين»، وما شابهها، معانٍ واضحةٌ ومحددةٌ في الفلسفة. الفلاسفة ميالون عادة إلى التعامل مع الأشياء في سياق الميتافيزيقيات والتي يفترض أنْ تقع ما وراء هذا العالم الظاهراتي. يميل علماء الاجتماع، من الجانب الآخر، إلى أنْ يفهموا الأشياء كما لو كانت في واقعيتها. إنّهم لا يهتمون، على سبيل المثال، بمعرفة ما هو «الحق» في المجال الميتافيزيقي، المطلق. قد يشك علماء الاجتماع بوجود مثل هذه المجالات المطلقة، أصلاً. «الحق» بالنسبة لهم ما يأخذه الناس باعتباراتهم الاجتماعية كـ «حق». وكذلك «الجبروت»، ما يعتبره الناس «جبروت».

يؤخذ مفهوم الطبقات الاجتماعية، والـذي يرتبط بموضوع «الحق» مقابل «الجبروت» هنا في تعريفه السيوسيولوجي. حاول بضعة منظرين أنْ يعرّفوا الطبقات الاجتماعية بصورة صحيحة، بمعنى على أساس الدخل، والمهنة وما إليها. من وجهة النظر الاجتماعية، إنّ الطبقات الاجتماعية إنّما هي تشكيلات عفوية معبرة بكثيرٍ أو قليل عن المواقف الاجتماعية. بكلمات ماكيفر في كتابه «المجتمع»: توجد الطبقة أينما تحدد التعامل الاجتماعي باعتبارات المكانة، والتمايزات بين «الأعلى» و«الأدنى». فالطبقة الاجتماعية، إذن، أي شريحة من المجتمع تشير إلى المكانة الاجتماعية كما تؤشر من قبل البقية.

أُخذَ مصطلحا «المثالية» و«الواقعية» كذلك بالاعتبار على امتداد خطوطَ اجتماعية بدلاً من الفلسفية. تستخدم هذه المصطلحات على نحوٍ شائع للتمييز بين نوعين للتجمعات الموقفية نحو الحياة الاجتماعيةٍ. في العقل الشعبي، هناك نوعان متعارضان للإنسان:

«المثالي» الـذي يقبل ويعيش بالمثل الأخلاقية العالية، بحسب المقاييس الجمالية أو الدينية، من جانب، و«الواقعي» الذي يكرس نفسه للحقائق وتفاصيل الحياة الواقعية في مقابل المُثل المتصورة، من جانب آخر. يعني الفلاسفة، على أيّ حال بـ «المثالية» و«الواقعية» أشياء مختلفة جدّاً. مقصدهم الرئيس في هذا أنْ يكتشفوا ما إذا كانت هناك حقيقة نهائية للعالم تتكون من «فكرة» أو «مادة»، من «العقل الغرضي» أو «الطبيعة العمياء».

فيما يتعلق بمصطلح «الدين»، يمكن كذلك أنْ ينظر هناك إلى بعض التعارض بين التفسير الفلسفي والتفسير الاجتماعي. إن الشخص ذا العقلية الفلسفية يحاول، غالباً، اكتشاف الحقيقة النهائية التي تقف وراء الظواهر الدينية. وقد يكون ميالاً أحياناً إلى الحصول على قاعدة يمكنه معها التمييز بين الدين الحقيقي والدين المزيف. في علم الاجتماع، من الناحية الأخرى، يعامل الدين بوصفه جزءاً من المجتمع الموحد بصورة جيدة جدّاً. وليس مهمّاً في هذا المجال إن كان الدين مزيفاً أو حقيقيّاً. ما إنْ يكون الدين متبنى من قبل مجتمع أو طبقة في مجتمع، فإنّه يصبح ظاهرة اجتماعية تستحق الدراسة والتحقق. بكلمات دوركهايم: «لا وجود لدين مزيف. كل الأديان حقيقية بطريقتها الخاصة؛ كلها تجيب، برغم الطرق المختلفة، عن قضايا معينة للوجود الإنساني».

قد يجد الفيلسوف، الذي يأخذ «العقل» كدليل له، أنّ معتقدات دينية معينة غير عقلانية أو غير منطقية. لكن هل هناك أيّ أساس حقيقي للخصومة المعروفة بصورة جيدة جدّاً بين العقلانية والدين؟ قد يكمن العامل الذي يقف وراء هذه الخصومة في الاعتقاد الفلسفي في أنّ قوانين «العقل» و«المنطق» مطلقة. من وجهة النظر الاجتماعية، المنطق نسبي؛ وقوانين الفكر مشتقات اجتماعية تماماً مثل أيّ معايير

للسلوك الاجتماعي. يتطور الفكر والسلوك ويصبحان قياسيين في ظلّ الانطباع السائد للمعايير الاجتماعية. يقول ميلز: لا وجود لفرد يمكن أنْ يكون منطقيّاً ما لم يكن هناك اتفاق فيما بين الأشخاص في عالمه على أنّه منطقي. إذا ما أردنا أنْ نؤسس لفكرٍ اجتماعي فإنّ علينا اتباع واحترام القواعد التي تؤدي إليه وهذا لا يتمّ التوصل إليه بصورة حدسية أو تكون معطى غريزيّاً وإنّما يتمّ التوصل إليه من خلال الجهد التفاعلي المجتمعي.

بهذه الطريقة، يمكن أنْ يُعد «العقل» سلاحاً بيد الإنسان. يمكن للإنسان أنْ يستخدم العقل **لينسجم** أو **ليقاتل** أيّ نسق. قد يخشى الأشخاص المتدينون «العقل». إنّهم يخشونه ليس بسبب أيّ خاصية غريزية فيه تكون معارضة للدين. إنّهم يخشونه، في الحقيقة، كما يخشون أيّ سلاح يستخدم ضدّهم، فيما يحبون في الوقت نفسه أنْ يستخدموه، إذا ما استطاعوا، ضدّ أعدائهم. «العقل»، كما يشير وليام جيمس، أداة توضع بيد الإنسان لمساعدته في الصراع من أجل الوجود.

الفصل الثاني

طراز الفكر

ربما يكون من الضروري قبل مناقشة المثالية والواقعية، دراسة طبيعة الفكر الإنساني. إنَّ العديد من الكتّاب ممن يتعاملون مع الموضوع يخفقون في أنْ يدركوا حقيقة أنّ المثالية والواقعية إنّما هي أنماط للفكر، أو باستخدام مصطلحات مانهايم، «طراز الفكر». وعليه، فإنّه ليس كافياً أنْ نصنف الأشخاص إلى مثاليين وواقعيين بدون الغور عميقاً في عقول البشر ودراسة كيفية صعود هذين التوجيهين الذهنيين.

قد لا يكون مصطلح «طراز الفكر» مفهوماً بالنسبة لأولئك الذين يفكرون وفقاً للطريقة الكلاسيكية. برأيهم، عملية التفكير مطلقة وكونية. إنّها هي نفسها أينما استطاع الإنسان أنْ يفكر. بالنسبة لهم، الحقيقة شيء ما يوجد على نحوٍ متميز «هناك»، جاهزة لأنْ تلتقط. على المفكر أنْ يبحث ويرى. كلٌ المفكرين قادرون، بمقدار ما لديهم من القدرة على التفكير الصحيح، لأنْ يروها على ما هي عليه، بدون تعديل أو تشويه من أيّ نوعٍ كان. إلا أنّها بحسب مانهايم «النموذج الذي يحضر في بال الإنسان لحظة يشرع بالتأمل في موضوع ما». وقد تعني بحسب مانديلبوم «نسق الفئات التي يرمي الإنسان أو العصر إلى التقاط طبيعة العالم». يلاحظ أنّ هذه الفكرة تمضي على الضدّ

من روح المنطق الأرسطي الذي يَعدُّ المفهومات المسبقة وفئات الفكر مفهوماتٍ «فطرية» للعقل الإنساني تتطابق بدورها مع الخواص الأبدية للطبيعة.

على أيّ حال، لم تعد هذه الفكرة لتُحمَل على أنّها ذات مصداقية. الفكر، كما يشير جون ديوي، نوع من الفعل الإنساني. إنّه يميل مثل أيّ فعل آخر، إلى اتباعٍ قواعد محددة من قبل المجتمع. يمكن أنْ يؤخذ المنطق باعتباره نسبيّاً بقدر نسبية أيّ نسق للقيم الاجتماعية. كتب سي رايت ميلز في هذا المجال: ما نسميه لامنطقية مماثل للاأخلاقية من حيث إنّ كلّاً منهما يمثل انحرافاً عن المعايير. لكنَّ طرق الفكر هذه تتغير. فما يُقبل اليوم من جدالات في دورة حياة جماعة معينة في حقبة زمنية معينة على أنّه ذو مصداقية، قد لا يقبل على ما هو عليه في زمانٍ آخر. وقد يُنحى ما كان يُعدُّ منطقيّاً جانباً تبعاً لتغير المصالح.

قد يكون هذا الرأي صادماً على نحوٍ متطرف بالنسبة للمفكرين الكلاسيكيين. وقد يكون لفكرة النسبية التأثير نفسه عليهم كما لتلك التي أعطيت لنسبية الأخلاقيات على البدائيين. إلّا أنَّه يمكن أنْ نقول على نحوٍ آمن إنّ كليهما (الاعتقاد بإطلاقية قواعد المنطق أو تلك التي للقيم) تنبع من المصدر نفسه - المجتمع الإنساني.

يتبع الفكر نمط المحادثة. بمعنى ما فإنّها محادثة بارزة مع «الذات». عندما يشعر شخصٌ أنّ الأفكار غير منطقية، قد يعني هذا أنّ «الذات» لم تستحسنها. التبرير، يقول بييرو، ينطوي على استحسان تبرير المرء.

ينسب جورج هربرت ميد ظهور «العقل»، وبالنتيجة الفكر، إلى عملية «أخذ دور الآخر». جاء ذلك في كتابه المعنون، «العقل، والذات والمجتمع». عندما يفكر الإنسان، فإنّه يتحدث مع «الآخر».

ففي الحياة اليومية يُلاحظ أنّ الناس يتكلمون أحياناً مع أنفسهم عندما يفكرون، كما لو كانوا يتكلمون إلى خصم متصوّر. قد نسمّي هذا الخصم، كما يفعل ميلز، «الآخر التعميمي». نفكر بصمت في معظم الوقت. تفكيرنا إذن، محادثة صامتة. «إنّه»، يقول ميلز: من وجهة النظر هذه المكوّنة اجتماعيّاً يستحسن الواحد أو لا يستحسن مناقشة معينة على أنّها منطقية أو غير منطقية، ذات مصداقية أو بلا مصداقية.

نستنتج من هذه، أنّ قواعد المنطق غير مطلقة أو ‹فطرية في العقل›، كما تصوّر أرسطو. إنّها منتجات الجدل والنقاش. بمعنى، إنّها ضوابط اجتماعية لضبط الجِدال عندما يذهب إلى ما وراء الحدود المحددة من قبل الجماعة التي يحدث أنْ يعيش فيها المفكر. عندما يبدأ الشخص بالشك في منطق فكرته هو، هذا مؤشر على أنّ الخصم المتصوّر للمحادثة أو «الآخر التعميمي»، باستعمال مصطلح ميد، سجّل اعتراضاً ذا مصداقية بالنسبة له.

إنَّ الفكرة المتلقاة، بلا جدل جليّ أو متضمن، إنّما هي فكرة للحفظ وليس للتقييم. لا تصبح الفكرة مادةً للفكر ما لم يُسْتطَع استعمالها كنقطة للمناقشة، موضوع بـ «مع أو ضدّ»، قضية من أجل نقاش بصورة حيّة. يظهر هذا كيف أنّ الطريقة الحديثة للتعليم تشجع الإبداع الذهني والمثمر فكريّاً من خلال تشجيع التطفل والنقاش فيما بين الطلبة. الطريقة الثانية، من الناحية الأخرى، تخنق الفكر المبدع بسبب تشديدها على الحفظ بدلاً من التفكير الجدلي.

مما يدعو إلى الاهتمام في هذا المجال ملاحظة أنّ ظهور الأنساق المعقدة جدّاً للفلسفة في اليونان القديمة، ارتبط لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني، في الواقع بحرية الكلام ونوع معين من الحكومة الديموقراطية التي سمحت للناس بالتعبير عن أفكارهم بدون الكثير من الخوف من العقوبة – وهو الوضع الذي يندر وجوده في أيّ جزءٍ آخر

من العالم القديم. في ذلك الوقت، ظهر السفسطائيون على مسرح التاريخ اليوناني – وهم طبقة غريبة من المدرّسين المهنيين ممن كان عملهم الرئيس تعليم الشباب اليوناني كيفية الفوز بالجدال في لقاءات سياسية أو قضائية. سرّع السفسطائيون الانتقال من الديالكتيك إلى المنطق بطريقتين: جعلوه ممكناً، أولاً. يقود التساؤل المتواصل إلى أجوبة. حتى عندما يكون جرّ الشعر سيئاً في النوايا، فإنّه يؤدي إلى تمايزات للقيمة. يؤدي الجدل النقضي بالنهاية إلى إدراك الأساسيات. ثانياً، جعلوا المنطق ضروريّاً. تنساق روح الجدال إلى الشغب لتحرض الروح المقابلة من أجل أنْ تأمرها أو تسيطر عليها. النتيجة ديالكتيك محدِّد للذات. هذا الديالكتيك الأعلى هو منطق.

نتيجة الجلبة والاضطراب الفكري الذي سببه ظهور السفسطائيين، بدأ المفكرون يشعرون بالحاجة إلى قواعد لضبط الجدال. حدث أنْ كان أرسطو المشرّع لتلكم القواعد والتي سميت «قواعد المنطق». ليس غريباً إذن، أنْ تعني كلمة «منطق»، باليونانية، كلاماً. قد يكون هذا مماثلاً لتشريع القانون في الأزمنة الحديثة. يشرّع المشرعون، في محاولتهم لفضّ النزاع لذوي المصالح المتنوعة، قواعد وفقاً للفئات المتنوعة للمجتمع التي يفترض أنْ تواصل نشاطاتها. وعليه، يُعدُّ أيّ فعل ينتهك هذه القواعد غير شرعي. بالطريقة نفسها، فإنّ أيّ فعل للتفكير الذي ينتهك قواعد المنطق الأرسطي تُعدُّ غير شرعية. يلاحظ في هذا المجال أنّ المسلمين أطلقوا على أحد علومهم – العلم الذي يوائم بين الدين والعقل – «علم الكلام»، بمعنى علم الحديث والجدال.

كما رأينا من قبل، الفكر شكلٌ للفعل الإنساني. أشار ديوي بصورة صحيحة إلى أنّ كل أشكال الفعل الإنساني إنّما تنتج عن اللاتوازن. إنّ من السخافة التساؤل عمّا يدعو الإنسان إلى التصرف. إنّه كائن فعال، يقول ديوي. إنّك تبدأ بكائن حيّ، فعال وجزء من سلسلة أو في نوعٍ ما

من السياق. يحضر هناك بدرجة ما عدم توازن في كل الأزمنة. يدعو انعدام التوازن هذا إلى أربعة ميول للتصرف. لا يتحدد الميل أو الحافز للتصرف لدى الرضع أو الحيوانات بأيّ معيار اجتماعي. عندما ترى البهيمة، على سبيل المثال فريستها، فإنّها تقفز عليها، تتصارع معها، تتغلب عليها وأخيراً تلتهمها. لا مكان للفكر في هذه العملية. يشعر الحيوان تحت ضغط الجوع، بنوعٍ ما من انعدام التوازن، نوع من الحافز البيولوجي أو الميل للتصرف. ليس لديه الـ «ذات» التي قد تتحادث معه أو تثبط عزيمته على الفعل. ليس لديه، إذن، «ضمير» وكذلك الحال ليس لديه فكر.

لدى الإنسان، من الجانب الآخر، «ذات». إنّه يعيش مع أشخاص آخرين لذلك فهو معتاد، كما يشير ميد، إلى أنْ يتوسّم أدوار كائنات بشرية أخرى. وعليه، عندما يشعر بالميل إلى التصرف، تحت ضغط حوافز بيولوجية معينة، فإنّه يجد «ذاته»، أو «الآخر التعميمي»، مراقباً إياه، وفي العديد من الحالات، مانعاً إياه. إنّه ملزم لذلك بالحديث مع «ذاته». يبدأ بالتفكير بكيفية تجاوز هذه العقبات الاجتماعية. عندما يكون جائعاً ويرى الطعام اللذيذ بيد الآخرين، فإنّه يميل بصورة طبيعية إلى أنْ يأخذ الطعام، بالقوة إذا كان ذلك ممكناً بالنسبة له، ويأكله على الفور، إلّا أنّ «ذاته» تقول: لا، ليست هذه هي الطريقة السليمة التي يمكن أنْ تكسب من خلالها طعامك. سيضحك الناس منك، سيدينونك، سيعاقبونك!. ستستمر المحادثة الصامتة حتى التوصل إلى حل لكيفية أنْ يحصل على الطعام بالطريقة التي تستحسنها ‹ذاته› أو جماعته.

قد يلاحظ المرءُ هنا نوعاً ما من التشابه بين الفكر و«الضمير». أشار فرويد تقريباً إلى النقطة نفسها عندما سمّى الضمير «الأنا العليا»، أو بكلماتٍ أخرى، «الذات العليا». باستخدام مصطلحات ميد، قد يكون من الصحيح القول إنّه عندما تفكر فإنّك تتكلم ذهنيّاً مع الجماعة

التي تتوسم الدور فيها ومعها. عندما تشعر بوخزات الضمير، فإنّك بالكاد تشعر، كما يشير هاري مور في إحدى محاضراته في «النظرية الاجتماعية»، في جامعة تكساس، إلى أنّ الجماعة التي تتوسم الرأي فيها تختلس النظر إليك. ربط أحد الأصدقاء، في بغداد المشهد التالي فيما كان يتذكر الأيام المبكرة لطفولته: عندما كنت لا أزال صغيراً، اعتاد أبي على شراء لحوم لعشاء العائلة يزيد على حاجتها. بدا أنّه يشعر بالخجل لشراء كمية صغيرة من اللحوم. اكتشف فيما بعد أنّ السبب الرئيس الذي يقف خلف هذا التصرف أنّ محل أبيه كان يقع على مقربة من محل لقصاب لاذع اللسان. لذلك، اعتاد الأب على سماع الكثير من الانتقادات المريرة والإساءة من ذلك القصاب الوقح في كل مرة يأتي فيها زبون لشراء كمية صغيرة من اللحوم. وعليه، طوّر الصديق المعني بصورة غير واعية نوعاً من الازدراء لأولئك الذين يشترون كميات قليلة من اللحوم لعوائلهم. أسماهم بخلاء وحتى حقراء. عندما كان يذهب إلى محل القصابة لشراء اللحم، بدا أنّه يتوسم دور ذلك القصاب النقّاد ويفكر من خلال وجهة نظره.

تنبغي الإشارة هنا إلى أنّ مثل أبي ذلك الصديق لم يكن نادراً على الإطلاق. يقع معظم الرجال كثيراً أو قليلاً تحت النمط نفسه. لا يبدو أنّ أحداً منهم يستطيع التخلص من توسم الدور لفرد أو جماعة معينة عندما يقوم بالتفكير. حتى المؤلف العلمي، ممن يفترض عادةً أنْ يكون موضوعيّاً بصورة مطلقة في تفكيره، يتوسم، عندما يبدأ بالكتابة، دور بعض طلبته، زملائه، أصدقائه، نقاده أو بعض الأشخاص الآخرين، ويبدأ بالحكم على منطق كتابته من خلال وجهة نظرهم.

* * *

قد تُفهَمُ في ضوء المناقشة السابقة، طبيعةُ طراز الفكر والعوامل الرئيسة التي تقف خلف تطوره في عقل الإنسان. إذن، الإنسان، ليس

حرّاً في أنْ يصبح موضوعيّاً ومتجرداً في ملاحظاته. النرد، كما يقول أم. مور، معبأ دائماً لصالح نوع ما من التفضيل. يمكن أنْ يتوصل المرءُ بصورة سليمة إلى استنتاج أنّه بقدر ما يملك الإنسان بضعة ‹ضمائر› ليغطي الأنساق القيمية المختلفة للجماعات المتنوعة التي يعود إليها، قد تكون لديه بضعة طرز للفكر. يمكن أنْ نلاحظ بسهولة أنّ الإنسان يتصرف بصورة مختلفة ما إنْ يتحرك من جماعة إلى أخرى. يتغير نسق الفئات والمفاهيم المسبقة، التي تقف خلف فكره بصورة ضمنية، على امتداد تحركه من بيئة اجتماعية إلى أخرى. قد تراه مرة وقوراً، نقديّاً وقاصداً للحكمة؛ تراه مرات أخرى كسولاً، وصبيانيّاً. قد يلومك مرة، لبعض الأخطاء الشكلية التي قمت بها؛ وقد يرتكب هو بسعادة ومرح الأخطاء نفسها التي انتقد قيامك بها بل وينصحك بأنْ تفعل الشيء نفسه، أيضاً، في مرة أخرى. يمكن أنْ يعزى أحياناً، هذا، حقيقة إلى العامل النفسي أو الوجداني. إلا أنّ العامل الاجتماعي ملحوظ فيما عدا ذلك في مناسبات متنوعة. يقول المثل الشرقي، «لكل مقام مقالة». ويقول وليام جيمس إنّ للإنسان العديد من «الذوات» الاجتماعية بقدر ما أنّ هناك جماعات مميزة من الأشخاص ممن يهتم هو بأفكارهم؛ إنّه يُظهر على نحوٍ عام جانباً مختلفاً من نفسه لكلٍّ من هذه الجماعات المختلفة. هذه الرؤية العظيمة لوليام جيمس مثقفة تماماً. بما أنّ للإنسان العديد من «الذوات» الضرورية لتغطية الجماعات المتنوعة فيما حوله، يمكن أنْ يكون لديه بالتساوي العديد من طرز الفكر. يبدو كما لو أنّ الذات، الضمير، وطراز الفكر إنّما هي مراحل مختلفة لحقيقة واحدة منفردة : الذات الاجتماعية. قيل إنّ الإنسان «حيوان اجتماعي». يطور الحيوان الإنساني الذات، والضمير، وطراز الفكر نتيجة العيش في المجتمع، بالنتيجة، فإنّه يميّز نفسه من الحيوانات الأخرى.

الفصل الثالث

أنواع طُرز الفكر

كما لاحظنا في الفصل الأخير، يفكر الإنسان بصورة مختلفة فيما يتحرك من جماعة إلى أخرى. يمكن أنْ يؤخذ هذا كمؤشر على التنوع غير المحدود لطرز الفكر والذي يعود إلى حقيقة أنّه لا حدّ لعدد الجماعات التي يمكن للإنسان أنْ ينهمك فيها من وقت إلى آخر. قمنا في الفصل الحالي، على أيّ حال، بمحاولة لبناء أنواعٍ مثالية لطرز الفكر والتي تمّ التغاضي فيها عن الاختلافات الثانوية لتفكير الفرد، فيما تمّ التشديد على السمات الجوهرية لفكر الجماعة.

يملك الإنسان في المدنيات الحديثة، عضوية في مختلف الجماعات والاتحادات في وقت واحد. كما يشير بيجورس، فإنّه، أي الإنسان، لا يشارك في نشاطٍ كل جماعة بكل شخصيته. ينبغي أنْ نتذكر هنا أنّ هذه ليست الحالة مع ما يسمى بالسكان البدائيين. يدخل الإنسان البدائي جماعته بكل شخصيته. لا يترك شيئاً ليتمّ التصرف به كما في الجماعات الأخرى. يسمي كولي هذه الجماعات، «جماعات أولية»، تشمل إلى جانب المجتمعات البدائية، العائلة، القرية، وجماعة اللعب، والجيران، إلخ. وفقاً لكولي، تتسم الجماعات الأولية بالخصائص التالية: إنّها تتفاعل على أساس الوجه لوجه؛

غير متخصصة؛ ثابتة نسبيّاً، صغيرة العدد؛ تتسم سلوكيات أعضائها بالحميمية النسبية.

عندما يفكر الإنسان البدائي فإنّه يتوسم على الدوام دور جماعته الصغيرة. وعليه، فـ «الآخر التعميمي» لديه، واحد في كل الأوقات. في مثل هذا التجمع البدائي، تبقى الأشياء على ما هي عليه لفترة طويلة من الزمن بالمقارنة مع ما يحدث في مجتمعات أخرى. بكلمات أخرى، وكما يقترح روبرت ميرتون في مقالته المعنونة، «النظرية الاجتماعية والبنية الاجتماعية»، تعدّ الأعراف والقيم الاجتماعية للجماعة ثابتة ومقدسة. يقوم عنصر روحي معين بدعمها، ويكون جاهزاً لمعاقبة أيّ واحد ينتهك حرمة هذه الأعراف والقيم. يُعرف هذا العنصر الروحي بشتى الأسماء، مثل «روح السلف المؤلّه»، «الطوطم»، «الآلهة»، «النابغة»، والتي تمارس التأثير نفسه في أيّ حالة للقيم الثابتة. يميل الإنسان، في مثل هذه البيئة، إذن، إلى أنْ يفكر وفق خطٍّ محافظ. إنّه يأخذ دور جماعة غير متغيرة كل الوقت من حيث إنّ أيّ خروج على إجماع الجماعة يعتبر تصرفاً خاطئاً بل ومنحرفاً. لا وجود لمكان في طراز تفكيره لوجهة النظر النسبية أو المؤقتة. هذا بلا شك على الضدّ من طراز تفكير الإنسان الذي يعيش في «جماعة ثانوية»، حيث يشارك في جماعات متنوعة، متنقلاً من جماعة إلى أخرى فيما يمرّ الوقت. يقول كارل مانهايم: بالنسبة لابن الفلاح الذي نما وترعرع ضمن الحدود الضيقة لقريته وأمضى معظم حياته في المكان الذي ولد فيه، فإنّه يأخذ نمط الفكر والخواص الكلامية لتلك القرية كمسلمات. إنّما بالنسبة لابن القرية الذي يذهب إلى المدينة ويكيّف نفسه تدريجيّاً لنمط الحياة فيها، يتوقف النمط الريفي للحياة والتفكير عنده. لقد كسب انفصالاً معيناً عنها. ويميز الآن، ربّما بصورة واعية تماماً، بين النمط «الريفي» والنمط «الحضري» للفكر والأفكار.

قد نبني نوعين من الأنموذج المثالي لطراز الفكر في ضوء ما تقدم أعلاه وذلك بالتطابق مع الأنموذجين المثاليين للجماعة - الأولية والثانوية. شاعت اليوم موضة فيما بين علماء علم الاجتماع المحدثين لأنْ يصنفوا المجتمعات الإنسانية في نوعين رئيسين بطريقة مشابهة لما فعله كولي «جماعات أولية» وأخرى «ثانوية». على سبيل المثال، يصنف بيكر المجتمعات الإنسانية إلى «مقدسة» و«دنيوية»؛ ماكيفر إلى «مجتمع محلي» و«مجتمع كبير»؛ دوركهايم إلى «مجتمع ميكانيكي» وآخر «عضوي»؛ تونيس إلى «مجتمع محلي» و«مجتمع كبير»؛ سوروكن إلى «مجتمع أحادي الترابطات» و«مجتمع تعددي الترابطات»؛ أوكبرن إلى «مجتمع ثابت نسبيّاً يراوح في مكانه» و«مجتمع متغير». لأغراض هذه الأطروحة سنستخدم مصطلح بيكر.

إنّه من المعتاد أنْ يُنسب إلى طراز الفكر «المقدس» الخواص الإطلاقية، «الجمالية»، و«الروحية». بالطريقة نفسها، نستطيع أنْ نقول على الضدّ، طراز فكر «علماني»، «نسبي»، «موقت»، و«مادي». يبدو أنّ هذه الخصائص الثلاث لطراز الفكر الـ «مقدس» مناسبة لأحدها الآخر. يمكن القول إنّها تشكل كلّاً موحداً بصورة جيدة جدّاً، أو «جيشتالت»، باستخدام المصطلح الحديث لعلم النفس. يعرّف هاوارد بيكر المجتمعات «المقدسة» بأنّها: المجتمعات التي تحيط طريق الآباء فيها هالة عاطفية لتمنع تدنيسهم من خلال التغير. يعني هذا أنّ عضو المجتمع «المقدس» لا يستطيع التهرب من النظر إلى العالم من خلال وجهة نظر «ثابتة» والتي تعد الحقيقة فيها مطلقة، سرمدية ومقدسة. يبدو أنّ من الصعوبة عليه أنْ يفكر بالحقيقة كما لو أنّها متغيرة أو ظاهرة نسبية. على وجه العموم، يستمدّ الإنسان، كما يشير دوركهايم وسشيلير، فئات فكره من بناء ومعايير جماعته. لنستشهد بسشيلير في هذا المجال: بما أنّ الشرح والتوضيح يعني أنْ

نصل الجديد نسبيّاً بما هو معروف، وبما أنّ المجتمع دائماً ‹معروف أكثر› من أيّ شيء آخر، فإنّ ترتيب وتصنيف الجماعات التي تكوّن المجتمع، تحدد الأشكال الذاتية للتفكير والإدراك وكذلك الحال بالنسبة للترتيب التصنيفي للعالم في فئات.

وفقاً لذلك، فإنّ من الممكن استنتاج أنّه، في المجتمع المقدس الذي يُبنى بصورة اعتيادية على أسس «ثابتة» ومقدسة، ينبغي لطراز الفكر أنْ يكون سرمديّاً، مطلقاً وروحانيّاً. تبدو القيم مقدسة في مثل هذا المناخ الذهني، بسبب أنها غير قابلة للتغيير، وكذلك أنّها غير قابلة للتغيير بسبب أنّها مقدسة. تظهر كل خاصية لتكون السبب والنتيجة بالنسبة للآخر في الوقت نفسه بحسب نظرية «الاستجابة الدائرية» لميري فوليت. بكلماتٍ أخرى، إنّها جزء من الكل «الجيشتالتي».

يتفق علماء الأنثروبولوجيا على أنّ ما يسمى الشعوب البدائية والتي تعدّ مثالاً ممتازاً للمجتمع المقدس تعتقد، بشكلٍ أو بآخر، أنّ العالم مسكون من قبل أرواح متنوعة. لكل قيمة أو سمةٍ ثقافية، بنظرهم، «روح الأسلاف المتألهة» أو «روح» وراءها، جاهزة لتوجيه العقاب بسبب التجاوز أو للمكافأة على التطابق.

حاول بضعة علماء أنثروبولوجيا واجتماع وعلم نفس أنْ يشرحوا الميل الكوني لـ «الروحانية» على امتداد الشعوب البدائية. السؤال المطروح هو لماذا الدين والمعتقد في الأرواح يوجد أينما كان فيما بين الشعوب البدائية؟ إنّ من الغريب حقّاً أنّ هؤلاء المنظرين يطرحون دائماً السؤال حول أصل «الروحانية» فيما بين الشعوب البدائية، دون أنْ يستديروا ويسألوا لماذا الشعوب المتمدنة «مادية» بتفكيرها. يبدو أنّ هؤلاء المنظرين، ممن أُعجبت عقولهم بالتوجه «المادي» لمدنيّتهم، يعدّون التفكير «المادي» مجرداً طبيعيّاً، فيما تحتاج «الروحانية» إلى أنْ تُشرح. إنّهم يتجاوزون حقيقة أنّ الإنسان

الذي يعيش في مجتمع «مقدس» يحتاج لحقٍّ مساوٍ يرى «الروحانية» كما لو كانت الميل الطبيعي، بينما يحتاج التفكير «المادي» إلى أنْ يُشرح. تكمن المشكلة في حقيقة أنّ المفكرين المحدثين يميلون إلى أنْ يأخذوا فئات تفكيرهم هم كما لو كانت طبيعية ومطلقة ويحاولون بذلك أنْ يفرضوها على فكر الثقافات الأخرى. وبقدر ما يتعلق الأمر بالطبيعة البشرية، قد تكون «الروحانية» أكثر «طبيعية» من «ماديتنا» المتعجرفة. في الحقيقة والواقع، إن السببية، التي هي لبّ التفكير «المادي»، ليست شكلاً للفكر الذي يُمنح فيه الوعي الإنساني بالضرورة الطبيعية. إنّها ليست، كما يسميها كانط، «مفهوماً فطريّاً». قد تكون «الروحانية» من جانب آخر، أكثر مناسبة لأنْ تكون طبيعية للعقل الإنساني. إنّه ليس غريباً على الإنسان أنْ يفكر بنمط «روحاني». إنّه لمن الغريب حقّاً إذا ما فكر بسياقات السبب والنتيجة.

من أجل أنْ نفهم بصورة أوضح المناقشة المتقدمة، فإنّ من الضروري دراسة الصيرورة النفسية التي يتطور من خلالها عقل الإنسان. كما جاء في الفصل السابق، طبقاً للنظرية البراجماتية لميد والتي تحظى بإجلال من قبل الكثير من المختصين في مجال العلوم الإنسانية والتي تشدد على أهمية أخذ دور الآخر عند صعود «العقل» والـ «ذات»، يتطور «العقل» الإنساني و«الذات» معاً من خلال العملية نفسها، كذلك من خلال عملية أخذ دور الآخر. يبدأ الإنسان بالتفكير والوعي بذاته في الوقت نفسه. يصبح الإنسان واعياً بـ «نفسه» لأنّه يبدأ بالنظر إلى نفسه كموضوع من خلال عيون الآخرين. يصبح قادراً على أنْ يفكر لأنّه يأخذ دور الآخرين ويتحادث بصمت معهم. لذلك، فإنّ من الطبيعي تماماً، أنْ يميل الإنسان، ما إنْ يشعر بصعود الـ «ذات» ليسقط ذات الشيء على ما حوله. وعليه، لكل كائن حيواني وكائن غير حيواني، نوع معين من الـ «روح» أو «روح الأسلاف المؤلهة»

والتي تجعله يتصرف مثل كائن إنساني. يمكن لأيّ شيء، إذن، أنْ يقال إنّ له «ذاتاً». يلاحظ هذا في الغالب فيما بين أطفال الشعوب المتمدنة. يعامل الأطفال، وكذلك الحال بالشعوب البدائية الكائنات الحية فيما حولهم كما لو كانت كائنات إنسانية مثلهم تماماً. بالنسبة لهم، حتى القيم الاجتماعية لديها «روح أسلاف مؤلهة» وتتصرف مثل البشر وفقاً لقانون العقوبة والثواب. كما يقول موريت وديفي، بنظر البدائيين: «إنّها روح السلف المؤلهة التي تصنع صافي الصيدة، يقف البيت صائماً، المشحوف الصالح للإبحار. إنّها الخصوبة في الميدان ومعالجة المرضى أو الفضيلة القاطعة في الدواء. تكمن روح السلف المؤلهة في السهم القاتل».

يمكن القول إنّ النظرة «الروحانية» أو «الحية» للعالم فيما بين البدائيين إنّما هي استطلاع لذات الواحد أو الروح على العالم. في الحقيقة والواقع، قد لا يكون هناك فرق بنظر البدائيين بين الذات والروح. لكن طوِّر هذا التباين مؤخراً من قبل الفلاسفة المحدثين ممن اعتادوا على أنْ يسألوا حول كل شيء يأتي تحت مداركهم. البدائيون، من الجانب الآخر، ليسوا ميالين إلى أنْ يسألوا أسئلة فلسفية. إنّهم يأخذون كل ما حولهم كمسلمات. إنّهم يعتقدون بثنائية الجسد والروح. إنّهم ببساطة يشعرون بها في أنفسهم، ويرونها بوضوح في حالة الموت أو النوم. لا وجود لسبب جليّ للشك في هذه الثنائية أو توجيه الأسئلة حولها كما يفعل عادةً حكماء المدنية. إنّهم يشعرون في الواقع بأثر الـ «روح» أو الـ «ذات» أو «ذات السلف المؤلهة» كما لو أنّها تعيش في أجسامهم. إنّهم يميلون بالنتيجة إلى أنْ ينسبوا الشيء نفسه إلى الأشياء المتنوعة للطبيعة. هناك أرواح في كل مكان، وقد يُعدُّ الإله الروح الرئيسة التي تكمن خلف الكون العظيم. قد تكون مكانته بالنسبة إلى الأرواح الأخرى موازية لتلك التي لقائد العشيرة أو الأب على مستوى العائلة.

إنّ من الممتع ملاحظة، كما أشار كيلسن، الاختلاف الكامل بالنظرة إلى العالم بين الإنسان البدائي والمتمدن. ففيما يحاول الإنسان البدائي أنْ يفسر الطبيعة في سياق المجتمع الإنساني، يحاول المتمدنون أنْ يفعلوا العكس تماماً، بأنْ يفسروا المجتمع الإنساني في سياق الطبيعة. بالنتيجة، يتهم كل واحد الآخر بالخرافات وانعدام العقلانية. يميل الإنسان المتمدن إلى إنكار كل تأثير للـ «روح» على الطبيعة. بالنسبة له، الطبيعة محكومة بصورة كلية من قبل قوانين معينة غير قابلة للتهرب منها؛ ينبغي أنْ يفسر المجتمع الإنساني، إذن، بوصفه جزءاً من الطبيعة، في سياق هذه القوانين الطبيعية. السكان البدائيون، معجبون، من الجانب الآخر، بقالب البيئة الاجتماعية بحيث إنّهم يرون كل الطبيعة كذلك معجبة بها. من ثمّ ينبغي أنْ يسموا الشعب «الاجتماعي» بدلاً من أنْ يسموا الشعب «الطبيعي». يقول كيلسن: لهذه الأسباب فإنّ التوصيف التقليدي للإنسان البدائي كـ «إنسان في حالة الطبيعة» أو «الإنسان الطبيعي» سخيفة. لا شيء يظهر «طبيعيّاً» بالنسبة له لأنّ كل شيء، ما إنْ يسعى لشرحه، «مصطنع» أو «مصنوع»، ليس بالضرورة من قبله إنّما من قبل أتباعه من الرجال أو من قبل كائنات بشرية عليا.

كما لاحظنا، يميل أطفال الشعب المتمدن عادة إلى أنْ يفكروا بطريقة مماثلة. هناك بالحقيقة بصيرة قوية في نظرية يونغ والتي تقول إنّ البدائيين أطفال الجنس البشري. إنّ من الصحيح ملاحظة أنّ العقل البدائي يتوقف عن النمو إلى ما وراء عقل الأطفال المتمدنين. حقيقة، لا وجود لنقص في البنية البيولوجية للعقول البدائية. يتوقف العقل الإنساني عن النمو، على وجه العموم، على أساس نواقص معينة في الاتصال الاجتماعي الثقافي. العقل بالواقع نتاج الصلة والاتصال. في المجتمع «المقدس»، حيث يعيش البدائيون وكل الشعوب المعزولة ثقافيّاً، لا يمكن للعقل أنْ يتطور إلى ما وراء حدود معينة. هناك، لا

يجد الإنسان أيّ شيء جديد أو مختلف عما اعتاد عليه منذ طفولته المبكرة. كل شيء ثابت ومقدس؛ ما كان بالأمس قائم اليوم، وسيكون غداً. كما لاحظنا من قبل، الأشياء مقدسة لذلك فإنّها لا تتغير.

في المجتمع «الدنيوي»، من جانب آخر، الأشياء مختلفة بدرجة كبيرة جدّاً. إنّها تتغير من وقت إلى آخر، ومن مكان إلى آخر. تفقد الأشياء المقدسة، إذن، قبضتها على العقل الإنساني. يبدأ الإنسان في بيئة كهذه العمل للكشف عن الصلة بين السبب والنتيجة. لا وجود لـ «أرواح» وراء ظاهرة الطبيعة. عندما تتغير الأشياء على نحوٍ متسارع يبدأ الإنسان بالبحث عن القوانين التحتية التي لا تتغير. يبدو أنّ الإنسان يبحث دائماً عن الأسس الثابتة التي تقف خلف الظواهر المتغيرة. في المجتمع «المقدس»، لا حاجة للبحث عن مثل هذه الأسس، بسبب أنّه لا شيء يتغير. تؤخذ الأشياء على ما تظهر عليه، لكونها تحرك من قبل الأرواح مثل ما يفعل هو نفسه. يميل الإنسان، في المجتمع غير «المقدس» إلى أنْ يصبح عقلانيّاً، ماديّاً وفلسفيّاً. إنّه يسأل أسئلة حول كل شيء في محاولة للوصول إلى الأساس الصلد للكون.

في اليونان القديمة، حاول المجتمع الذي كان دنيويّاً بدرجة عالية جدّاً أنْ يجد، في «الذرة»، «العناصر الأربعة» أو ما شابهها، الأجوبة لأسئلتهم المسبقة. ظهر سقراط وأفلاطون، أنبياء اليونان القديمة، كرد فعل ضدّ تلكم الميول الآخذة في الدنيوية والمفككة اجتماعيّاً. حاول أفلاطون، ببعض من النجاح، أنْ يربط الميل «المادي» للفلاسفة المبكرين مع الميل «الروحاني» للمجتمع «المقدس» الذي احترمه كثيراً. وقد طور بالنتيجة نظريته المعروفة بصورة جيدة جدّاً لـ «الأفكار» والتي أوجد فيها الأساس الثابت الذي يقف خلف الظواهر المتغيرة والخادعة للعالم. قدّم أفلاطون بكتاب «الأفكار»، نسقاً فلسفيّاً حلّ فيه بصورة ناجحة الأزمة الدنيوية للعقلانية مقابل

الدين؛ الواقعية مقابل المثالية؛ طراز الفكر العلماني مقابل طراز الفكر المقدس. قد يفسر هذا سبب تبجيل عدد غير محدود من المفكرين عبر التاريخ له. أما الأفلاطونية المجددة التي طورت فيما بعد فيمكن أنْ تعد تحولاً حتميّاً نحو الأفلاطونية «المثالية».

في الخاتمة، نقول، يميل العقل الإنساني بصورة اعتيادية في المجتمع المقدس إلى أنْ يفكر وفق طراز الفكر الروحاني الصارم المطلق، فيما يميل العقل الدنيوي إلى التفكير، على الضدّ من ذلك، وفقاً لطراز الفكر المادي النسبي. قد يعدّ الجدل حول «المثالية» على الضدّ من «الواقعية» بأمان مظهراً للصراع الذي يبرز عادةً بين طرازي الفكر المتناقضين هذين. «المُثُل» كما يقول كولي، هي منتجات طراز الفكر «الدنيوي». إنّها تعدّ في مثل هذا المجتمع كما لو كانت سرمدية ومطلقة توجد ما وراء هذا العالم الآني والمتغير. إنّها تؤخذ كما لو كانت روحانية أيضاً. يعتقد المثاليون بثبات ببعض القوة الروحانية التي تدعم المثل وتضمن انتصارها النهائي. المثالية، كما يشير ماثيوس، ترتبط على نحوٍ قريب بالإيمان الديني. يقول جارلس كولي في هذه النقطة: تعطي الحياة في الجماعة الأولية مجالاً لبروز المُثُل الاجتماعية، من حيث إنّها تنبع من تجارب متشابهة، لديها الكثير من المشتركات عبر تاريخ الجنس البشري. تصبح هذه بصورة طبيعية الدافع والاختبار للتقدم الاجتماعي. يكافح البشر في ظلّ كل الأنظمة، على نحوٍ أعمى، ليصلوا إلى الموضوعات المقترحة من قبل التجربة المألوفة للاتحاد الأولي. وعليه، مرة ثانية، جاذبية الإحلال المتزايد للاتحاد الثانوي من أجل الاتحاد الأولي في الحياة الحديثة.

الفصل الرابع

حجيرات الفكر

ينبغي تذكر أنّ تصنيف طراز الفكر في «مقدس» و«دنيوي»، كما ناقشنا من قبل في الفصل الأخير، مجرد نمذجة بناءة. إنّه تصنيف «نموذجي مثالي»، لا يظهر الأشياء في صيرورتها الواقعية. إنّه بكلمات أخرى، بناء يساعد على الكشف وذلك لأغراض بناء وجهتي نظر متطّرفتين للمسلسل الواقع على الامتداد الذي يمكن أنْ ترتب فيه المجتمعات الواقعية وطرز الفكر بجانب بعضها البعض. يلاحظ في هذا المجال اختلاف علماء علم الاجتماع على نحوٍ واسع في الرأي بدور العامل الرئيس الذي يقف خلف علمنة المجتمع الديني. رأى دوركهايم أنّ السبب يكمن في زيادة السكان وتصاعد ظاهرة تقسيم العمل؛ واعتقد تونيس أنّ ذلك يكمن في التجارة والعمل؛ وفيما أشار فيبلن إلى تقديم التكنولوجيا والمعرفة العلمية؛ اعتقد جامبلوفسك أنّها تكمن في الصراع والحرب؛ وفي حين يرى بيكر أنّها تكمن في التماسّ الثقافي والاتصالات؛ أشار سوروكن إلى الصيرورات الديالكتيكية للديناميكيات الاجتماعية والثقافية... إلخ. قد يكون ممكناً القول إنّ المجتمع الديني يمكن أنْ يصبح علمانيّاً من خلال أحد هذه العوامل. كما أنَّه ليس من النادر أنْ نرى أنّ اثنين أو أكثر من هذه العوامل تعمل

معاً في عملية العلمنة الاجتماعية. ويمكن القول على نحوٍ صحيح، أيضاً، مع الأخذ بالاعتبار العوامل الأخرى، إنَّه كلما زادتً العوامل العلمانية، تعاظمت القوة الدافعة للعلمنة.

لا يمكن للمجتمعات الواقعية أنْ توضع في النوع «الديني» ولا في «الدنيوي». يمكن أنْ يظهر أنّ لكل واحد ميلاً باتجاه أحد الطرفين المتطرفين. على أيّ حال، يمكن للمرء أنْ يجد العديد من المجتمعات والجماعات التي تقترب على نحوٍ قريب من النوع «الديني». لكن من الصعب تماماً، في الحقيقة، أنْ نجد مجتمعات تقترب من النوع «الدنيوي». يمكن أنْ يصنف العديد من القبائل البدائية والبدوية، والعديد من القرى المعزولة والجماعات المحلية الجبلية، إلخ، في كونها تملك توجهات قوية نحو النوع «الديني». من جانبٍ آخر، اقترب القليل جدّاً من الباحثين من النوع «الدنيوي» على سبيل القِيام بدراسات مقارنة. قد يفسّر هذا بحقيقةِ أنّ دنيوية المجتمع الإنساني ظاهرة جديدة في تاريخ النوع البشري. عَاش الإنسان في المجتمعات «الدينية» لمئات الآلاف من السنين قبل بزوغ فجر المدنية، وبرزت العملية الدنيوية في التاريخ فقط قبل القليل من آلاف السنين. زدْ على ذلك، أنّ تأثير الدنيوية تغلغل فقط، هنا وهناك، في القليل من المجتمعات الإنسانية التي وقعت تحت تأثير أحد عوامل العلمنة. في حين بقيت الأكثرية الباقية من الشعوب مخلصة لطرقها الدينية المعزولة للحياة.

قد يفسر هذا أسباب القدرة على ملاحظة أنّ طراز الفكر «الديني» يوجد بقليل أو كثير، أينما كان، حتى وسط أكثر الفئات دنيوية ومادية للمدنية الحديثة. إنَّ القليل من الناس، في الحقيقة، يستطيعون أنْ يفكروا وفق طراز فكر نسبي معاصر ومادي بصورة تامة. وقد يشير الصعود المتأخر لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى إلى هذه النقطة. لقد وجدت العلوم الاجتماعية، التي تقوم على أساس نسبي

معاصر ومادي، صعوبة كبيرة في التغلغل إلى العقل الإنساني. ويثابر طراز الفكر «الديني» عادةً في البقاء، و«يتخلف» إلى الوراء تقريباً، في كل مجتمع يقع تحت تأثير صيرورة العلمنة. قد يكون هذا بسبب ما يسميه أوكبرن «التخلف الثقافي». إنَّ الإنسان في المجتمع الدنيوي، يتبع بسهولة ما تمليه عليه منافعه، حيث يدخر لمعيشته أو يسعى لرفع مكانته. تحت ضغط الظروف المتغيرة على نحو متسارع، قد يقوم بعمل «دنيوي» في كل يوم في حياته، إنّما عندماً يأتي ليفكر بالعالم الأكبر فيما حوله، فإنّه يميل إلى أنْ يفكر بحسب الطريقة «الدينية» القديمة للتفكير. بكلمات لويس فيبر: يقال عندما يفكر الإنسان بالطبيعة وظروفها، فإنّه يفكر بمخ عصر آخر، وعلى الرغم من امتلاكه المعرفة التقنية كبالغ، فإنّه يفلسف، فيما عدا ذلك، كما لو كان طفلاً.

من المثير للاهتمام ملاحظة أنّ الناس يقودون حياة حجيراتية، ليفكروا بطريقة تناقضية، دون أنْ يعوا ذلك. يمكن ملاحظة هذا بشكلٍ مكثف في المجتمعات التي وقعت تحت تأثير المدنية. فعندما يكونُ الإنسان في سوقِ العمل، أو وسط نشاطاته السياسية، ينسى الحقيقة الروحية المطلقة الخالدة. إنّه يقصد مجرد الطريقة العملية الأفضل التي تؤدي به إلى تحقيق غاياته «الدنيوية». ما إنْ يترك النقطة ويذهب إلى مكانٍ آخر، مثل اجتماع ديني أو ثقافي حيث تتعلق الحقيقة «الدينية» في الجو، فإنّه ينسى «ذاته» الأخرى ويبدأ بالتبشير ليعلم - ويصبح متحمساً لكيفية أنّ على الإنسان أنْ يعيش بصرامة لمبادئه الخالدة. يقول كيمبل يونغ: في مجتمعنا، لدينا أخلاقيات واحدة تستمد من المسيحية والعهد الذهبي، والثانية من ميدان العمل، حيث تعدّ التعاملات الحادة والمنافسة القطعية ممارسات فاضلة. يقدم الشدّ في الأشخاص المتشبعين بكلا التقليدين مما يؤدي إلى ازدواج، أو انفصام في الشخصية.

تبعاً لنظرية وليام جيمس حول تنوع «ذوات» الإنسان، نستطيع استنتاج أنّـه في المجتمع «الدنيوي» يأخذ الإنسان عـادةً أدوار الجماعتين بصورة رئيسة؛ الجماعة الأولية التي عاش ونشأ فيها، من جانب، وجماعة مصالحه الاقتصادية والسياسية، من جانبٍ آخر. لذلك، فإنّ لديه «ذاتين»، تميل الأولى إلى أنْ تعيش بمحضٍ قيمها «الدينية» للجماعة الأولية، وتدفع الذات الثانية من خلال منافعه لحياته «الدنيوية». لنقتبس من يونغ مرة ثانية: إننّا نقبل بصورة وافية في القضايا الأخلاقية مراسم وممارسات ضوابط الجماعة الأولية ولكننا نشعر بالحرية لنكسر هذه المراسم عند التعامل مع المنافسين في العمل.

تبدو هذه «الحجيراتية» لطراز الفكر لتكون وافرة في المجتمع، مثل الولايات المتحدة، حيث العواطف الدينية والنشاطات الاقتصادية قوية. وما يدعوه مايردال «الأزمة الأمريكية» قد يكون ممثلاً بصورة جيدة جدّاً في هذا المجال.

في موازاة ما يسمى في علم النفس «انفصام» الشخصية، نستطيع أنْ نطور في علم الاجتماع مفهوم «انفصام المجتمع». وفي الحقيقة والواقع، إنّ «حجيرات» الفكر أحياناً أكثر جلاءً في المجتمع مما هي عليه في الفرد. تقريباً لدى كل المجتمعات التي ارتفعت إلى حدٍّ ما عن مستوى البدائية، بكثيرٍ أو قليل، نوع ما من نمط الفكر «الحجيراتي». تكلم المفكرون دائـمـاً، منذ القدم، عن الصراع بين ما يسمى بـ «المثالية» و«الواقعية». وغالباً ما يسحب المجتمع بقوة من الجانبين المتعاكسين. يشعر الناس، من جانب، بأنّهم ملزمون ليتبعوا «المُثُل» الموّرثة من الجماعة الأولية، ويميلون إلى، من جانبٍ آخر، إلى أنْ ينساقوا مع «الراهن» الاجتماعي بغضّ النظر عن هذه «المُثل» الدينية.

من أجل حلّ هذا الإشكال، قد ينعش المجتمع توزيع القيم المتصارعة فيما بين الطبقات المتنوعة. لنقتبس من أستاذ ميرتون: تجريديّاً، تمنح

القيم غير المتوافقة في الغالب الانسجام من خلال توزيعها فيما بين المكانات المتنوعة في البنية الاجتماعية بحيث إنّها لا تنتج عن مطالب متصارعة من الأشخاص أنفسهم في الوقت نفسه. لكن ربما يتمّ تجنب قيم الصراع التي تنطوي على طاقة كامنة من خلال عزلها في ميادين مختلفة للخطاب وإدماجها في أدوار اجتماعية مختلفة.

بهذه الطريقة، قد يخصص الناس، كما يلاحظ في الغالب، خدمة «الحقيقة السرمدية» لطبقات معينة، مثل الكهنة، الرهبان، الحكماء، إلخ، فيما تمضي الطبقات الأخرى بنشاطاتها الدنيوية بلا مضايقات. وقد يكون مسموحاً بأنْ ينغمس الناس في «الذنوب»، أو في «النشاطات الدنيوية». ولكنْ عليهم أنْ يمضوا، بالسرعة الممكنة، إلى رعاة «الحقيقة الخالدة»، كما يقال، لغرض تطهير أنفسهم من هذه «الذنوب». فالواجب الوحيد المطلوب من الإنسان الاعتيادي فيما يتعلق بهؤلاء الرعاة والوجهاء هو أنْ يوفروا لهم الحياة الكريمة، الاحترام المثير للاشمئزاز وبعض الخدمات الطفيفة بين فترة وأخرى.

في الحقيقة، يمكن ملاحظة، أنّه في كل دين مؤسس للمدنيات الحاضرة، هناك نوع من طراز الفكر «الحجيراتي» والميل لـ «الانفصام». يبدو أنّ دوركهايم يعدّ هذه «الحجيراتية» جوهر الدين على وجه العموم. وبالنسبة لدوركهايم، فإنّ جوهر الدين هو في تقسيم كل الأشياء والظواهر في مملكتي: المدنس والمقدس. تلح تعاليم الأديان على أعضاء الدين بأنْ لا يخلطوا بين هاتين المملكتين بسبب أنّ الخلط ذنب أو تدنيس للمقدسات الدينية، وتعلمهم ليقتربوا من مملكة المقدس أو، عندما يحدث الخلط، لكي يبطلوا نتائجها الموغلة بالشعور بالذنب، فإنّها تحثّهم على أنْ يؤدوا التطهير الديني، بأيّ شكلٍ كونكريتي يمكن أنْ يكون. تتجلى هذه الوظائف والخواص للظواهرِ الدينية، وفقاً لدوركهايم في آلاف الأشكال؛ في

الفصل الخاص للمكان المخصص للخدمات الدينية عن أماكن شؤون الحياة اليومية؛ وبفصل الزمن المكرس للشكل المقدس عن المكرس للمدنس؛ وعليه، يقول دوركهايم، تبرز العطل المقدسة حيث يمنع القيام بالأشياء المدنسة، كما تفصل في الوصايا الأربع. يُعبَّر عن جوهر الدين نفسه، برأي دوركهايم، من خلال الاحتفالات الدينية التي غرضها إما لتطهر الإنسان من الذنب، كما في حالة الاعتراف، أو، مثل البوخارست والبابتسية، لجعل الإنسان المدنس مشاركاً بالمقدس؛ أو، مثل التكريس، لإعطائه حصة إضافية من المقدس.

على أيّ حال، هذه الظاهرة الدينية، التي يدعي دوركهايم أنّها جوهر الدين على وجه العموم، تبدو لِتوصِّفَ على نحوٍ أكثر جلاءً المجتمع المدني أكثر من المجتمع البدائي. الحياة البدائيّة بسيطة جدّاً بحيث إنّها لا تتحمل معاناة «الحجيراتية» بأيٍّ من جوانبها المتعددة. فيما بين البدائيين ليس مهمّاً جدّاً فصل الزمان، والمجال، أو الطبقة عن التقوى الدينية ليتصرفوا أو يفكروا بطريقتين مختلفتين. قد لا تكون هناك مبالغة بالقول في أنّ معظم نشاطاتهم هي بمعنى ما دينية، أي أنْ نقول، تنجز وفقاً لطراز الفكر «المقدس». على وجه العموم، يقول بيكر: قد يقال بتأكيد معتبر إنّه لا وجه للحياة ما قبل التعليمية غير متأثر بالقوى ما وراء الطبيعة أو العوامل الدينية ...». لا وجود للتباين، بالإشارة إلى نظرية ماكيفر، بين القيمة كغاية والقيمة كوسيلة بعين «الإنسان البدائي». كلٍ شيء محكوم بروح معينة أو «مانا»، وعليه، ينبغي أنْ يتمّ القيام بها وفقاً لما هو «سرمدي» و«مطلق» مما ورثوه من أجدادهم وأجداد أجدادهم. إنَّ الإنسان «البدائي» يتصرف بطريقة ثابتة بغضّ النظر عما إذا كان يتصرف لأغراض مقدسة أو دنيوية. ويحصل سلوكه، وكذلك الحال بفكره، وفقاً لوجهة نظر روحية – سرمدية – مطلقة. بكلمات أخرى، لا وجود لمكان في حياته لوجهة النظر المادية – المعاصرة – الزمنية.

ما إنْ بزغ فجر المدنية على أفق المجتمع المدني، حتى بدأ العزل بالظهور بين «المقدس» و«المدنس»، أو، كما يضعها ماكيفر، بين القيمة كغاية والقيمة كوسيلة. سترسم إذن عملية العلمنة أشياء معينة من أماكنها المقدسة وتقذفها في الراهن المتغير على نحوٍ متسارع للحياة؛ بينما تبقى الأشياء الأخرى في أماكنها القديمة غيرَ عابئة أو متضررة بالمقارنة. قد لا تكون القيم السياسية - الاقتصادية، على سبيل المثال، قادرة على الوقوف وسط الصيرورة الصاخبة للمدنية. وسيتمّ اجتياح الحاكم، الذي يتبع المقاييس المتزمتة القديمة لاحقاً أم آنفاً من قبل الخصم المنافس الصاعد حديثاً. سَيُدمَّرُ رجل الأعمال، أيضاً، من قبل منافسيه إذا ما كان ملتصقاً «بورع» بالقواعد «الدينية» للجماعة الأولية. وسيُجبر الإنسان إذن، من خلال ضغط الزمان على تبنّي طرق جديدة للسلوك والفكر. وسيكون طراز الفكر «الدنيوي»، حتميّاً، إذن. لم تعد الطرق «الدينية» القديمة مؤثرة. قد يسلّم الإنسان من أجل أنْ يريح ضميره فيما يتعلق بـ «المُثل» الدينية، إلى الحجيراتية المشدودة إلى المنطق للفكر والسلوك. سَيُسمحُ له من ثمّ بارتكاب «الذنب». إنّما، من أجل أنْ يطهر روحه منه، فإنّه يذهب سريعاً إلى وظيفة مهنية «متخصصة» ويدفع أو يؤدي أيّ شيء أُمِر به وفقاً للظروف.

بالنتيجة، يصبح نوع انفصام الشخصية وافراً ومتاحاً. قد تكون مسرحية «دكتور جيكل وسيد هايد» لعبت من قبل العديد من الأشخاص على مسرح الحياة. لنقتبس من ستريكر وآبيل: الظاهر، قد تمنع العقبات جانباً واحداً من الشخصية من ملاحظة ما الذي يفعله الآخر. وبدلاً من التفكير بها أو المواءمة فيما بينها أو تعديلها بصورة واعية، فإننّا نتبع خطّاً واحداً من السلوك ومن ثم آخر دون أنْ نزعج أنفسنا بانعدام المواءمة. إننا نطور عمى تجاه تناقضاتنا التي قد يكون مسموحاً بها للآخرين بحيث تصبح طريفة، إنْ لم تكن مأساوية.

إنّه لمن الممتع حقّاً أنْ نرى، كما يقول ماكس ليرنر: «إنّ الرجال، سواء كانوا في السياسة، أم في العمل أم في الحياة الخاصة، لا يتصرفون وفقاً لفضائل مهنهم». يفكر الرجال، كما يلاحظ ميكافيلي على نحوٍ صحيح، بصورة مختلفة في ميدان وميدان. عندما يتكلم أحدهم فيِ «صالون»، أو يتكلم في اجتماع، أو يخاطب حشداً، أو يكتب كتاباً، أو ما شابه، فإنّه يبشر بـ «المُثل» كما لو كان شخصاً مختلفاً بصورة تامة عن نفسه الاعتيادية. باستعمال مفردات ميد، يتوسم الإنسان دور الجماعة الأولية بمُثُلهَا غير القابلة للتغيير. لكنْ ما إنْ يتحول إلى حياته الاعتيادية، ينسى «المُثل» العليا التي يبشر بها، ويمضي طراز تفكيره تقريباً في اتجاه معاكس.

أرسل أحد الحكام الكبار للإمبراطورية الإسلامية في القرون الوسطى رسالة مطوّلة إلى ولده ممن عيّن حديثاً في منصب الحاكمية ينصحه فيها. إنّه لمن المذهل حقّاً أنْ نجد أنّ النصيحة المكتوبة على نحوٍ مستفيض للحاكم المستجد تمضي على الضدّ تماماً من الطريقة التيٍ تصرف هو فيها واقعاً في عمله السياسي. إنّه يحثّ ابنه بنشاط، على سبيل المثال، ألّا يتملّق عدوّاً، ولا يصدّق جاسوساً، أو يصادق خليعاً، أو يتحالف مع كافر، أو يكافئ متملقاً، أو يغفر لآثم بسبب مكانته العالية... إلخ. في الحقيقة، إنّه غير قابل للتصور كيف أنّ حاكماً في مجتمع «مدني»، يمكن أنْ يتبع هذه النصيحة على نحوٍ صارم دون أنْ يفقد عمله. ومن الصعب في الحقيقة أنْ نصدق أنّ غرض الحاكم أنّه يريد حقّاً من ابنه أنْ يتبع نصيحته المثالية حرفيّاً. ربّما أراد أنْ ينجز، من خلال إرسال هذه الرسالة المتحذلقة، واجبه الرسمي كحاكم في دولة سياسية – دينية.

اعتاد الناس، كما يبدو، على أنْ يغفروا لما هو «شيطاني» في السلوك الواقعي. إلّا أنّهم لا يغفرون على الإطلاق، من الناحية الأخرى،

التصديق بالسلوك «الشيطاني». قد يعتقدون أنّ السلوك الواقعي يعود إلى هذا العالم المتغير، فيما تعود الاعتقادات إلى العالم السرمدي والمطلق. إذا تصرفت «بصورة سيئة»، فإنّها ظاهرة مؤقتة، أنّك ستندم يوماً ما في المستقبل وبذلك تمحو كل شيء قمت بفعله. ولكنْ عندما تفكر «بصورة سيئة»، تتلوث روحك الأبدية. إنّك تشك بالحكمة المطلقة لله وتقف إلى جانب عدوّه، الشيطان، لذلك فإنّه لنْ يغفر لك. يظهر أنّ هذا مستمد من الروح العشائرية للمجتمع «المقدس». قد يغفر لك إذا ما تصرفت «بصورة سيئة» ضمن جماعتك حالما تعود إلى الاعتقاد بـ «عدالة» القضية وتقف إلى جانبها ضدّ العدو. إنّما عندما تتجاوز الخط وتذهب إلى الجانب الآخر للعدو، فإنّك تكون «خائناً»، مرة واحدة. ويكون الموت العقوبة الوحيدة لمثل هذا الفعل غير المغفور له.

بهذه الطريقة، يفترض، أنّ الناس يريدون أنْ يفرقوا بين الفكر والسلوك. إنّهم يخصصون لكل واحد عالماً يختلف فيه أحدهم عن الآخر بصورة كاملة. يعود التفكير إلى مجال الإله، المُثُل، القيم السرمدية، العالم الآخر... إلخ. ويعود التصرف، من الجانب الآخر إلى هذا العالم المتغير والمؤقت. لذلك، فإنّ على مؤلف كتاب أو داعية أنْ ينسى سلوكه الواقعي ويضع أمام نفسه ومستمعيه «الحقيقة المطلقة، والأزلية». فيما عدا ذلك، قد يُعدُّ خائناً، كافراً أو محرضاً على الشر.

عندما كتب ميكافيلي كتاباً حاول فيه أنْ ينصح أميره ليضع جانباً هذه «المُثُل» ويتعامل مع الناس بطريقة «واقعية» فإنَّه أصبح، بحقٍّ، مقترناً بالعقل الشعبي بالشيطان نفسه. أصبح «الشق العتيق» لقباً يطبق بالتساوي على كليهما. إنّ من الصحيح القول إنّ معظم من انتقدوا ميكافيلي تصرفوا بالواقع بالطريقة نفسها التي ابتكرها لهم.

إنّهم يدينون، بالواقع، إلى كيفية جرأته على استغلال مجال الحقيقة السرمدية بشرح مثل هذه الظواهر المتغيرة كما في الشؤون السياسية والعسكرية. يقولون، إنّ على هذه الظواهر التي تعود إلى هذا العالم الخادع، أنْ تحفظ بعيداً عن كتب المدارس، مواعظ الكنائس، برامج الاجتماعات... إلخ. على الناس، برأيهم دائماً أنْ يعلموا بهذه الوسائل المقدسة في سياق <u>ما يفترض أنْ يكون</u> بدلاً مما هو كائن.

على أيّ حال، هناك العديد من المفكرين ممن يرون أنَّ هذه «الحجيراتية» للتفكير ملائمة تماماً بالنسبة للمجتمع السياسي. إنّهم من أصحاب فكرة أنّ التفكير «المثالي»، على الرغم من تناقضه مع الحياة الواقعية، لديه ميزة تذكير الإنسان في أنّ هناك أشياء معينة «مثالية» أمامه عليه أنْ يقصدها ويناضل من أجلها. بهذه الطريقة، يمكن للمجتمع أنْ يتحرك إلى الأمـام ويحرر نفسه من «التقاليد والعادات» المتزمتة، التي تأسره. باقتباس مفردات فون وايس، عالِم الاجتماع الألماني.

الفصل الخامس

طراز الفكر الإسلامي

تميز المجتمع المسلم الأول زمن الرسول بكونه مثالاً ممتازاً للمجتمع الشيزوفريني، حيث بلغ الصراع أشدّه بين المثالي الديني المقدس من جانب، والمادي الدنيوي المدنس، أو الديني والعلماني، من جانب آخر، وبخاصة بعد توسع الفتوحات الإسلامية التي اضطرت إلى العمل بسياسات علمانية لإدارة شؤون البلاد المستعمرة. وسرعان ما اتبعت الحروب الخارجية التي بنت الدولة الإسلامية بحروب داخلية بين المسلمين ممن افترقوا على حساب الديني والدنيوي. بهذا الشأن يلاحظ أنّ الدولة الإسلامية مرت بثلاث مراحل: فترة الخلفاء الراشدين ومثلت ذروة التمسك بالديني المقدس؛ الدولة الأموية وأُسست على أساس دنيوي مادي واقعي علماني؛ الدولة العباسية حتى سقوطها عام ١٢٥٨ وشهدت الصراع المرير بين الديني المثالي المقدس من جانب، والدنيوي المادي الواقعي العلماني من جانب آخر. وكان لموقعة الطف ومقتل الإمام الحسين أثرٌ في أنْ تتوافر مادةٍ دسمة للدعاية والتحريض لدعاة المثالية الدينية أعداء الأمويين. وهذا ما شجعه وحرص عليه العباسيون لإذكاء الصراع بين كلا الجانبين حتى إنّهم أسسوا مؤسسات ترعى الجانبين

لتهدئة المشاعر فيما أداروا حكمهم على أسس دنيوية مادية واقعية علمانية لتأمين مصالحهم.

الفصل بين الدين والدنيا

فصل العباسيون بين الحياة الدينية والدنيوية وأسسوا لذلك. ففي ظلّهم، صار الدين مثل أيّ دين رسمي شكلي آخر فيما بدأ الدين أخلاقيّاً من حيث الأساس. وكان ابن خلدون الكاتب الوحيد في كل التاريخ الإسلامي ممن كتب عن نشاطاته الدنيوية المادية الواقعية العلمانية على ما هي عليه، متطرقاً لأسوأ ما فعل بدون حتى أنْ يظهر ميلاً للاعتذار والتبرير وكان ذلك خارج مقاييس الزمان والمكان الذي عاش فيه. فيما عدا ابن خلدون، كتب المسلمون بعقلية المشدود للماضي ممثلاً بمحمد ومُثُله من جانب والمستقبل متمثلاً بالمهدي المنتظر. وأدى هذا بهم إلى أنْ يضيعوا الحاضر. لقد كتبوا ليبشروا لا أنْ يصفوا ويحللوا. كانوا يحلمون بدلاً من أنْ ينظروا بموضوعية وتروٍّ. وأظهر الفارابي بصيرة اجتماعية ممتازة عندما بدأ الكتابة عن المدن النقيضة للمدينة الفاضلة، وبذلك زوّدنا بتصور عما آل إليه المجتمع المسلم في زمانه إنّما بقناع فلسفي. أما ابن خلدون فقد كان الكاتب المسلم الوحيد الذي تحرر من النزعة المثالية ولم يكتب كما كتب الفارابي لإدانة ما رأى إنّما لتحليل ما رأى بغية الفهم والإحاطة وهذه واحدة من الخصائص التي ميزت ابن خلدون.

الفصل السادس

طراز الفكر الخلدوني

يمثل ابن خلدون النسخة الميكافيلية الإسلامية. كلاهما، ابن خلدون وميكافيلي، ميَّز نفسه عن معاصريه من خلال معاملة الشؤون الاجتماعية ضمن إطار «واقعي» و«مثالي». إلّا أنّهما اختلفا بالتأكيد. فقد رفض ميكافيلي «المثالية» لصالح «الواقعية»، أو منطق «ما يجب أنْ يكون» لصالح «ما هو كائن»، بحسب مفردات ماكس ليرنر. بينما اعترف ابن خلدون بمصداقية الإطارين، إلّا أنّه دعا إلى الفصل بينهما لأنّ «ما يجب أنْ يكون» مهم بقدر أهمية «ما هو كائن». وانتقد ابن خلدون المفكرين المتشددين في زمانه بسبب الخلط فيما بين الأمرين، ما أدى إلى صعود طراز شيزوفريني للفكر. كما انتقد ابن خلدون المؤرخين الذين تعاملوا مع التاريخ كما تعاملوا مع الحديث النبوي الشريف. كان من رأي ابن خلدون ألّا يُخلَطَ بين الشؤون الدينية والشؤون الدنيوية. ففي التاريخ، ليس مهمّاً أنْ نتعقب صحة القائل ومصداقيته لأنّ المؤرخ يبحث فيما هو كائن بينما تصبح مصداقية القائل والناقل في الحديث مهمة لأنّها تخص ما يجب أنْ يكون. من جانب آخر، لم يقلل ابن خلدون من أهمية الجانب الديني كما فعل ميكافيلي. وفي الحقيقة، ادَّعى ابن خلدون نفسه أنّه مسلم ورع.

برأي ابن خلدون، على رجال الدين ألّا يخلطوا بين ما هو ديني وما هو دنيوي وأنّ عليهم أنْ يعتزلوا الحياة الدنيوية المادية الواقعية العلمانية العقلانية بمعنى الفصل بين الاثنين. وانتقد ابن خلدون اهتمام المفكرين «المثاليين» بالماضي والمستقبل عادّاً ذلك جزءاً من تجاوز الحاضر، وهو يرى أنّ «مُثُل» الرسول لا تنطبق على واقع الحال اليوم. وبالنسبة لابن خلدون، إنَّ الماضي والمستقبل متشابهان مثل قطرتي ماء تسيران في الاتجاه نفسه وتتبعان القوانين نفسها.

الخلاف الإسلامي الإسلامي

اهتمّ ابن خلدون بالجدالات التاريخية بشأن الخلاف بين عليّ ومعاوية، والحسين ويزيد، أو الخلافة «الدينية» والمملكة الدنيوية العلمانية. وكانت هذه الجدالات هي التي ميزت حقبة الدولة الأموية نتيجة الصراع بين «المثالي» و«الواقعي»، وأسست في ظلّ الدولة العباسية. وكان متوقعاً ضمن ميوله الدنيوية الواقعية وطراز فكره «العلماني» أنْ يقف إلى جانب معاوية ضدّ عليّ، ويزيد ضدّ الحسين والدولة العلمانية ضدّ الدينية، إلّا أنّه لم يجرؤ على التصريح بذلك، بحكم سطوة العقيدة الدينية وهيمنتها.

كان ابن خلدون أحد المؤرخين القلائل الذين أطروا على معاوية، معبراً بذلك عن نزعته أو توجهه العلماني. علماً بأنّ كثيراً من المؤرخين ينتقدون معاوية لعلمنته الإسلام وتأسيسه مملكة بدلاً من الاستمرار في دولة الخلافة ودخوله في أول حرب في الإسلام بين الاتجاه الديني ممثلاً بعليّ والاتجاه الدنيوي الواقعي العلماني الذي مثله هو.

وحمى ابن خلدون نفسه من حدة الانتقادات، بالضدّ من ميكافيلي، من خلال الاستعانة ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وعلى

الرغم من أنّه لم يلقَ الاهتمام الكافي من القارئ المسلم إلّا أنّه لم يُنظر إليه على أنّه خارج على الدين بصورة تامة. يُذكر أنّ السبب الرئيس لإهمال ابن خلدون في العالم الإسلامي لا يكمن فقط بالتخلف وفترة العصور المظلمة التي دخل بها هذا العالم في القرون الوسطى، وإنّما أيضاً لتوجهاته الدنيوية الواقعية العلمانية.

دافع ابن خلدون عن معاوية وانتقد الحسين وناقش بصورة إيجابية الميول الدنيوية للأمويين دون أنْ يثير حفيظة الإسلاميين المتشددين. ويكمن السبب في هذا أنّه كتب بطراز «الفكر الدنيوي الواقعي العلماني» الذي ميزه واستعان بمقولات وأفعال الرسول والخلفاء الراشدين حيثما وجد نفسه في وضع خطير. ومع أنّه لم يكن موفقاً باستعمال هذه الأمور إلَّا أنّه فعلها للتغطية.

تميزت كتابات ابن خلدون بالمنهج النسبي المادي الواقعي. واتفق ابن خلدون مع الكتّاب الإسلاميين في أنّ دولة الخلافة انتهت مع قيام الدولة الأموية. قَبِلَ ابن خلدون فكرة أنّ معاوية «ملك»، وليس «خليفة»، ولكنّه بدا وكأنّه يتساءل وما الخطأ في هذا؟!.

دور العصبية

رأى ابن خلدون أنّ تمرد معاوية على الخليفة الرابع عليّ كان نتيجة حتمية للتطور الطبيعي في الإسلام. فقد تغيرت الأحوال حتى صار البذخ مهمّاً للمحافظة على هيبة الحكم. وكان عليّ ضعيفاً من ناحية أنّه لم يكن يملك عصبية قوية تقف معه على الضدّ من معاوية، وهذا ما جعل تَحرُّك معاوية منسجماً مع الصيرورة الحتمية لتطور الأوضاع. ولكنّه يشدد على أنّ الرجال الذين ماتوا وقتلوا من كلا الجانبين كانوا شهداء لأنّ القضية لم تكن صراعاً بين الخير والشر إنّما كان صراعاً بين الحسن والحسن.

انتقد ابن خلدون تمرّد الحسين على يزيد على الرغم من قناعته بفسادِ يزيد وشرِّه. إلّا أنّه وبمنهجيته النسبية المادية الواقعية نظر إلى الأمر بالمنظار نفسه الذي نظر من خلاله إلى علي ومعاوية من حيث إنّ عصبية الحسين لم تكن مؤهلة لمواجهة عصبية يزيد. والعصبية هنا توازي الحزب السياسي في المدنية الحديثة. حدث هذا مع النبي كما يوضح. فقد بدأ النبي ضعيفاً ولكنّه بعد معركة بدر استطاع ضمّ الكثير من القبائل إلى الإسلام. لذلك، يمكن القول، فات ابن خلدون أنْ يرى أنّ الحياة السياسية أشبه ما تكون بمغامرة.

في الحقيقة، من خلال انتقاد الحسين، كان ابن خلدون، يقلل من شأن «الحركة المثالية»، على وجه العموم وكأنّ لسان حاله يقول ينبغي على الميول المثالية الدينية المقدسة ألّا تتدخل بالشؤون الدنيوية الواقعية العلمانية التي تسير وفق حتمية محددة.

أقرّ ابن خلدون باهتمام معاوية بالتاج فيما اهتم الحسين بإرث جدّه الرسول .إلّا أنّه لم يكن ليحب من يعكر صفو الحياة الواقعية بنظره من خلال مُثُل غير عملية. بنظر ابن خلدون كان تحرُّكُ معاوية مدعوماً بقوة عصبيته فيما كان تحرك الحسين قائماً على عصبية ضعيفة. الخلاصة من وجهة نظر ابن خلدون أنّ «الدين بلا عصبية ناقص»، بمعنى أنّ المُثُل وحدها لا تكفي لإقامته وتوطيد هيمنته.

نظرية ابن خلدون في النظام الاجتماعي

تُشبَّه نظرية ابن خلدون في النظام الاجتماعي بالنظريات الكلاسيكية في الاقتصاد. هناك يد غير منظورة مثل يد الإله سرعان ما تعود بالأشياء إلى حالة من التوازن والانسجام. الثورة قد لا تعمر طويلاً. حتى الأنبياء لا يتدخلون بقوانين المجتمع إنّما يتماشون معها ولا يحاولون تغييرها

بالكامل. وإلّا كان على الله أنْ يصنع كل شيء كما يشاء. تقف وجهة النظر هذه بالضدّ من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين ممن يسيرون على وحي الرسول بغضّ النظر عن عاملي الزمان والمكان ويبررون ذلك في أنّهم - العرب - صاروا أغنياء بعد محمد وهم لذلك ينسبون النصر التاريخي إلى تعاليم الإسلام. ينتقد ابن خلدون وبشدة وجهة النظر الإسلامية التي تفترض أنّ سبب دخول المجتمعات المسلمة عصور التخلف والظلام يعود إلى انحرافها عن جادة الإسلام ويَعدُّ ذلك تعبيراً عن نوع من أنواع النفاق الاجتماعي وأنّ على رجال الدين أنْ يعتزلوا الحياة الاجتماعية ويتفرغوا لعبادة الله.

يعطي ابن خلدون تفسيراً اجتماعيّاً مهمّاً لتفوق العرب على غيرهم من الشعوب. فقد وحدّ محمد العرب تحت فكرة القتال والجهاد في سبيل الله مما مكنهم من اكتساح العالم. يلاحظ الباحث أنّه يمكن للعرب أنْ يفعلوا ذلك ثانيةً لو عادوا وتوحدوا اليوم.

أدخل ابن خلدون مفهوم الزمان والمكان مما أدّى به إلى انتقاد المفكرين الإسلاميين المتشددين ممن كانوا ينظرون إلى القرآن والحديث النبوي بصورة مطلقة وخارج حدود الزمان والمكان. ويلاحظ أنّه يمكن عَدُّ ابنِ خلدون أول مفكر وضع التقليد المقدس للرسول على مائدة الجدالَ زمنيّاً ومكانيّاً. فحتى مجيء ابن خلدون، لم يحدث أنْ تعرض أحدٌ للإرث الإسلامي من وجهة نظر علمية، إنّما كانت هناك محاولات تعرضت لهذا الإرث ووصفت المشتغلين فيه بالمفكرين العقيمين الذين تناولوه باستعمال المنهج الأرسطي. وما ميَّز ابن خلدون أنّه لم يكن معنيّاً بأيّ اعتبار منهجي منطقي سابق. كما سنرى لاحقاً، انتقد ابن خلدون المنهج الأرسطي ولم يكن معنيّاً بمسلماته إنّما تناول الحياة الواقعية في ضوء العادات والمعايير الاجتماعية وليس الدينية الأرسطية والفجوة فيما بينهما واسعة حقّاً.

قضية الخلافة في قريش

ناقش ابن خلدون مسألة الخلافة في قريش بالعودة إلى مفهومه بـ «العصبية». وبنظر ابن خلدون، لم يعد هناك مبرر لأنْ يكون الخليفة من قريش لأنّ قريشاً فقدت «عصبيتها»، أي قوتها بعد دخول الكثير من القبائل الأخرى، وأنّه لذلك لا مبرر للتمسك بهذه الفكرة في ضوء المنهج المادي الواقعي الآني العلماني الذي استعمله ابن خلدون.

الانتخابات العامة لاختيار الخليفة

رأى ابن خلدون أنّ انتخاب الخليفة، بعد وفاة الرسول مباشرة، ممكنٌ، إلّا أنّه لاحقاً، وبعد ظهور العصبيات وتغيّرها في ضوء متغيرات الواقع لم تعد الانتخابات العامة ممكنة أو عملية وأنّ دعاتها الإسلاميين المتشددين إنّما يتمسكون بها انطلاقاً من منهجهم الفكري الذي يقوم على فكرة «ما يجب أنْ يكون»، وليس «ما هو كائن». أشار ابن خلدون، بالضدّ من الإسلاميين، إلى الحاجة لأكثر من خليفة لإدارة الحكم في الإمبراطورية الإسلامية الواسعة. وتناول مفهومات «الحظ»، «الذكاء»، و«الصحة العامة» في ضوء منهجيته المادية الواقعية الآنية العلمانية ليضرب مثلاً في أنّ الشرقيين آنذاك كانوا أكثر ذكاءً من الغربيين، ليس بسبب الفطرة والبيولوجيا، وإنّما بسبب الاختلاف الثقافي ومستوى التنمية الاجتماعية. كان الغرب بنظره يعيش في بداوة ثقافية. كان الغربيون بدواً في الثقافة ولم يكونوا يألفون ما تألفه الشعوب المتمدنة .وكان ذلك بسبب البيئة الاجتماعية بدرجة كبيرة. يلاحظ أنّ بعض الكتّاب في زمان ابن خلدون حاولوا تفسير الفرق بين الشرق المتقدم والغرب المتخلف في ضوء عوامل البيئة الجغرافية وعلم الفلك. ومع أنّه اعترف بتأثير العامل الجغرافي

إلّا أنّه لم يكن معجباً به كثيراً. ويؤكد من ناحية أخرى أنّ بعض البدو كأفراد قد يكونون أكثر ذكاءً وفراسة من المتمدنين إلّا أنّ التأثير البنيوي للثقافة أو المدينة يجعل المتمدنين يبدون أكثر ذكاءً وأكثر إشراقاً.

الصحة العامة

يلاحظ ابن خلدون هنا أنّ المدن الكبيرة تتمتع بمستوى صحي أفضل. والظاهر أنّه نظر إلى النتيجة وليس السبب.

المعرفة والحظ

يتعرض ابن خلدون هنا لواحدة من الأفكار الشائعة في زمانه، كالعلاقة بين المعرفة والحظ، ليرد على تصور الناس في زمانه في أنّ صاحب المعرفة قليل الحظ لا يملك المال. ويفسر ابن خلدون ذلك بالنزعة النرجسية لأصحاب المعرفة. فالتفاخر والكبرياء لدى أصحاب المعرفة يعيقان النجاح والازدهار على صعيد المستوى المعيشي. يحتاج النجاح المادي إلى تقديم الإطراء، والتواضع والاستعداد للخضوع أو إخضاع الذات لأولئك الذين يتوسمون مكانات عليا. ويضرب مثلاً بالجهلة وغير المتعلمين ممن أصابوا حظّاً ممتّازاً في المال بسبب كونهم خاضعين وليسوا متعجرفين.

نهاية المدنيّة

في معرض تناوله لعدد من الاعتقادات الزائفة في المجتمع يعبّر ابن خلدون عن واحد من اعتقاداته وهو أنّ للمدنيّة عمراً وأنّ مسارها دائري وأنّها لا بدّ آيلةً للسقوط، وبخاصة عندما تصل إلى مرحلة البذخ والإسراف في السعي وراء أسباب الراحة والرفاه. ويختتم بالتأكيد على

أنّ هذا هو النتيجة الحتمية للديالكتيك الاجتماعي الذي لا مفرّ منه. جاء هذا في معرض الردّ على اعتقاد العوام في أنّ زراعة شجرة غير مثمرة يرتبط بخط التراجع في حظ الإنسان بالمال والثروة والازدهار.

بين المثالية والمادية

لم يكن ابن خلدون ماديّاً واقعيّاً آنيّاً علمانيّاً تماماً، بل كان كذلك مثاليّاً دينيّاً قدسيّاً روحيّاً .أو بتعبير أدق، إنّه تنقّل بين العالمين بطريقة تدعو إلى الكثير من التعجب. وبهذا لم يكن ابن خلدون مثل ميكافيلي الذي استعمل المنهج المادي الواقعي العلماني بصورة قطعية على حساب المنهج المثالي الديني الأخلاقي. يمكن القول في الخاتمة إنّ ابن خلدون استعمل الفكر الحجيراتي القوقعاتي المتشدد ووصل به إلى نهاياته المنطقية، إلّا أنّه دعا إلى الفصل وعدم الخلط فيما بينهما. هو يرى أنَّ على الإنسان ألّا يستغل أحد الجانبين دون الآخر، إذْ يمكن الفصل دون الشعور بالتقاطع أو الصراع فيما بينهما. معبِّراً عن كراهيته لمن يخلط بينهما، لأنّ الفصل ينبغي أنْ يكون تامّاً والاستقلالية غير منقوصة.

الجزء الثاني

الحق مقابل الجبروت

يناقش في هذا الجزء التعارض التقليدي بين مفهومي «الحق» و«الجبروت»، من حيث الأصل والأهمية من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة في سياقات عامة. نعرض بعد ذلك لمناقشة خاصة فيما يتعلق بالدور الذي لعبه هذا التعارض في تطور الفكر الإسلامي. أخيراً، درسنا بعناية رأي ابن خلدون حول هذه النقاط.

الفصل السابع

الحقّ والجبروت

تناولنا في هذا المجال مفهوم «الحق والجبروت» من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة، مسلطين الضوء على الدور الذي لعبه هذان المفهومان في تطور الفكر الإسلامي، وبحثنا أخيراً في رأي ابن خلدون فيهما. ويلاحظ في هذا المجال أنّ الطاغية أو الدكتاتور لا يظهر في المجتمع المثالي الديني البسيط حيث تسير السلطة يداً بيد مع التقليد. ويلعب الرجال دور القادة وليس دور المهيمنين المتسلطين على الأمور. بمعنى أنَّه لا وجود للتفاوت الطبقي أو انعدام العدالة الاجتماعية في المجتمعات الدينية المثالية البسيطة.

يورّث مفهوم «الحق» من التقليد ويحدد مفهوم «الجبروت» اجتماعيّاً بحسب الحاجة إليه في ظلّ الظروف الاجتماعية. القائد في المجتمع الديني البسيط بمثابة الأب، أو الشيخ أو الشخص الأكبر سنّاً. مثل هذا يتبع ما يتبعون ويؤمن بما يؤمنون ويخشى ما يخشون. إنّه بحسب مفردات «ميد» يأخذ دور «الآخر التعميمي» الذي ينظر بعيون أتباعه ويشعر بمشاعرهم.

يتفق مؤرخو المدنيّات على أنّ صعود المدنيّات ارتبط بمزيدٍ من التفاوت الطبقي وانعدام العدالة الاجتماعية واستخدام القوة من أجل

السيطرة الاجتماعية. ولم يكن تطور المدنيات ليحصل وفق «الانتقال التدريجي من الثقافة الأوطأ إلى الثقافة الأعلى، كما يقول بريفولت، إنّما كان ثورة من دولة العدالة الاجتماعية إلى دولة انعدام العدالة الاجتماعية».

ينظر العديد من علماء الاجتماع إلى ظهور الدولة «العلمانية» التي تكوّن أحد المكوّنات الجوهرية للمدنية بوصفها قائمةً على القمع وانعدام العدالة الاجتماعية. تبدأ الدولة كتنظيم مميز عن العشيرة باحتلال طرف لطرف آخر. العنف هو الوسيلة التي تقام من خلالها الدولة. وتحصل الدولة من خلال تنصيب «الطائفة» الحاكمة على المغلوبين. فالدولة ثمرة القوة، وتوجد من خلال القوة. لقد لقيت نظرية الصراع قبولاً لدى علماء الاجتماع لاعتقادهم بأنّها النظرية السوسيولوجية الأنسب لأصل نشوء الدولة.

فعلى مستوى العشيرة، ينبغي أنْ يتمتع الشيخ بالقوة البدنية والأخلاقية والحكمة والشجاعة في اتخاذ القرار. ومع أنّ سلطته تبدو مطلقة إلّا أنّها في الحقيقة محكومة بمجلس العشيرة والرأي العام فيها. في المجتمع البدائي يسبق «الحق» مفهوم «الجبروت»، أيّ إنّ على الشيخ أنْ يكون من أصحاب الحق أي الاعتقاد والإيمان. لكن في المدينة، يكون العكس هو الصحيح. فالجبروت هو الذي يصنع الحق.

الفصل الثامن

أمل الألفية

تأخذ طوطمية الزمن المعاصر تسميات متنوعة مثل «الروح»، «الفكرة»، «الكارزما»، «الآلهة»، «الحق الإلهي». إن رجال الدين، بطبيعتهم، طائفيون. ففي واحدة من أولى الحضارات في التاريخ البشري يلاحظ أنّ سومر كانت محكومة من قبل طبقة من الكهنة، إلّا أنّ سلطة هؤلاء محدودة لا تتعدى المنطقة أو المدينة التي كانوا يحكمون فيها. وهم يسيطرون على المجتمع من خلال إثارة المخاوف وإنعاش الآمال لدى جموع المؤمنين ممن يسلّمون بوجود قوة مؤثرة غير منظورة تقف خلفهم. وعندما تصعد الدولة تحل سلطة الملك بدلاً من سلطة الكاهن من خلال القوة العسكرية، ويدخل المجتمع في طور الصراع على مستوى «المعبد والقصر»، أو «الدين والسياسة».

يرى الديالكتيك الهيغلي أنَّ تاريخ العالم هو تاريخ الصراع بين الخير والشر، مُفترِضاً أنّه يسير بصورة دائرية عبر الأزمنة الغابرة. ويفترض هذا الشكل من أشكال الصراع أيضاً أنّ الحق والجبروت أو الدين والسياسة ينفصلان ويعودان إلى الارتباط، وهكذا دواليك. وهذا ما وُجِدَ في بابل القديمة فيما سمي بـ «سنة العالم» التي نُظر إليها على أنّها تمرّ بدورة حياة تبدأ بالولادة وتصل إلى الموت. كذلك العالم يمرّ

بسلسلة من دورات الحياة والموت فيما تتعاقب السنوات. كما حدث في مصر القديمة والهند القديمة وكذلك بلاد فارس، حيث الصراع بين إله النور وإله الظلام. إنَّ الفصل بين الحق والجبروت يحصل عندما تصعد الدولة وينتصب القصر إلى جانب المعبد. عندها، يبدأ رجال المعبد وهم حَمَلَة التقاليد المقدسة، بتبصير أصحاب الطبقاتِ الدنيا حول لاطبيعية القمع الممارس ضدّهم من قبل رجال القصر. يصبح المعبد بالنتيجة دار النشر لفكرة «العصر الذهبي»، أو «أمل الألفية» لإنعاش الحلم في أنّ انعدام العدالة سينتهي من خلال ممارسة الورع عندما «يصبح المعبد أولاً».

الفصل التاسع

الحق والجبروت في الإسلام

الإسلام ظاهرة دينية سياسية. ومحمد قائد ديني بقدر ما هو قائد سياسي، خصوصاً في سني حياته الأخيرة. وقد تهجم الكتّاب الغربيون عليه بسبب ما تعلموه منذ الصغر. إذ بدا لهم محمد شخصاً محبّاً للسلطة لأنّهم يقيسون على أنّ السيد المسيح لم يقبل التاج، وهذا خطأ فادح، فالسيد المسيح لم يقبل التاج بسبب ظروف اجتماعية وسياسية مختلفة.

أخفق هؤلاء الباحثون والدارسون في رؤية أنّ المسيح ومحمداً عاشا في بيئتين مختلفتين. بيئة المسيح بيئة دنيوية «علمانية» في ظلّ الدولة الرومانية، فيما بيئة محمد في الجزيرة بيئة «دينية» بدوية ولم يكن ممكناً لمحمد أنْ ينجح في نشر الإسلام دون أنْ يمسك بالدين والسياسة في آنٍ أو «الحق والجبروت»، لأنّ الحق بلا جبروت لا يعيش.

كان هناك القليل من الأشخاص ممن آمنوا بمحمد واتبعوه عند ظهور الإسلام. وكان جلّ أولئك من العبيد والطبقات الدنيا، حتى اختلف الأمر، عندما بلغ محمد المدينة وأمسك بالدين والدولة في آنٍ. عندما تحوّل محمد إلى قائد دنيوي واقعي علماني وأظهر قدرة

على إدارة الحرب والدخول فيها بدأ العرب باتباعه والانجذاب إليه. وحدث الأمر الفصل بعد معركة بدر. فعندما دخل محمد مكة فاتحاً أعلن أشدّ أعدائه «أبو سفيان» تحوّله إلى الإسلام وأطلق قولته الشهيرة آنذاك مخاطباً محمداً: «لو كانت آلهتنا حقيقية لحمتنا منكم».

ساهم عمر بن الخطاب بالتأسيس للتفاوت الطبقي وعمّقه عثمان ابن عفان الذي جاء من بعده، وكان ضعيفاً ومنقاداً إلى أقاربه الذين قادوا حرب المعارضة ضدّ الإسلام حتى احتلال مكة واضطرارهم إلى الدخول في الإسلام.

ظهرت في مرحلة حكم عثمان بن عفان بوادر الخصومة والاختلاف بين المسلمين، حيث تشكلت خيمتان هما «خيمة عليّ وأصحابه» الدينيين الورعين، و«خيمة معاوية وأصحابه»، وهؤلاء من أقارب الخليفة المسنّ. ظهر ضمن خيمة عليّ الصحابي (أبو ذر) الذي أعلن عن تذمره للتوزيع غير العادل للثروة، ودعا إلى أنْ يتخلى الأغنياء عن ثرواتهم ليوزعوها على الفقراء والمحتاجين. وأدّت دعوة أبي ذر هذه إلى نفيه وبالتالي وفاته في المنفى. تصاعدت فيما بعد الأصوات التي أطلقها أبو ذر على صعيد العامة، ما أدّى إلى زيادة التذمر في دولة الخلافة حتى بلغ الأمر بالهجوم على الخليفة وقتله من قبل مجموعة من الرعاع. وعندما قامت الدولة الأموية نتيجة تمرد الوالي معاوية، ظهر الصراع على أشدّه بين أتباع المعبد «جماعة عليّ»، وأتباع القصر «جماعة معاوية»، حتى أصبح اسم عليّ شعار الجماعة الأولى، فيما أصبح اسم معاوية شعار الجماعة الثانية. والتفّ العرب حول معاوية فيما التفّ غير العرب حول عليّ.

عندما تمّ النصر لمعاوية، اعتقد العرب أنّ الحق بجانب معاوية. وأظهر الأمويون احتراماً للمعايير والقيم والأنماط السلوكية للبداوة أكثر مما فعلوا تجاه قيم ومبادئ الإسلام. وكان أنْ توسعت الدولة على

يد الأمويين وبلغتْ حدوداً غير مسبوقة. ويلاحظ أنّ معاوية استعمل انتصاره على عليّ بذكاء حيث أعلن من على المنبر أنّ انتصاره على عليّ جاء بدعم من صاحب الحق والجبروت.

وسرعان ما ظهر التمييز العرقي العنصري في ظلّ الدولة الأموية، ما أدّى بالأقوام غير العربية إلى أنْ تلوذ بالمساجد وتتعلم علوم الإسلام لحماية نفسها، وهو ما أسهم بظهور طبقة من العلماء المسلمين من غير العرب كما يلاحظ ابن خلدون. وهنا ظهر الانقسام لدى المسلمين على امتداد خطوط عنصرية مهنية، مُشترِكاً بصنع جماعتين رئيستين:

١. الجنود وهم أتباع أصحاب الجبروت والمشتغلين بالسياسة؛

٢. العلماء وهم أتباع الحق والدين. وسرعان ما التأم العرب، وهم المحتلون الذين احتكموا إلى السيف، في صف الصنف الأول فيما لاذ الأعاجم ممن وقعوا تحت نير الاحتلال بالصنف الثاني ليولوا اهتمامهم بالمُثُل والأفكار والاحتجاج، ما أمكن، على حكم السيف، ليؤدي هذا الانقسام الحاد، على أسس عنصرية، إلى أنْ تشهدَ حقبةُ الحكم الأموي تعارضاً شديداً بين سلطة المعبد وسلطة القصر، التي أصبحت فيما بعد سلطة الجامع وسلطة القصر.

الفصل العاشر

أمل الألفية في الإسلام

يرتبط أمل الألفية في الإسلام بالمهدوية. وهذا أمرٌ طبيعي، نتيجة شعور المسلمين بالتقاطع الحاد بين المبادئ النظرية المجردة والظروف الواقعية. يرى الدارسون أنّ فكرة المهدي ظهرت في عهد الدولة الأموية، بتأثير البعثات اليهودية والمسيحية، ومن ثمّ نسبت إلى الرسول ودعمت بالحديث النبوي. ظهرت فكرة المهدي بعد مقتل الحسين بوحشية على يد الأمويين، الأمر الذي عبّر عن حاجة ومحاولة لتهدئة مشاعر الصدمة وأمل بالخلاص من الوضع غير العادل الذي تمخضت عنه الحادثة، خاصةً أنّه من المعروف أنّ الرسول كان يحب الحسين كثيراً.

ازدهرت الحركات المهدوية بنظر ابن خلدون خلال عهد الدولتين الأموية والعباسية، وكانت، بمجملها، تعبيراً عن الاحتجاج على «علمنة» الخلافة، بمعنى مقاومة فكرة الفصل بين «الدين والدولة»، أو الفصل بين «الحق والجبروت». وارتبطت هذه الحركات بقوة باسم عليّ، ما أدّى بنا إلى أنْ نَجِدَ ونألفَ ألقاباً ظهرت بقوة، من قبيل «علوي» و«فاطمي». وهذا ما أدّى بالكاتب أحمد أمين إلى استنتاج أنّ المهدوية «ابتكار شيعي» عملت الجماعات الصوفية على

نشره أخذاً عن الشيعة. ويلاحظ كوهين أنّ المهدوية ليست مجرد تأملات وتكهنات نظرية إنّما هي صيرورة حيّة. يُذكر أنّ الشيعة هم أول من اعتقد بصورة جدية بفكرة المهدي بسبب شعورهم بانعدام العدالة الاجتماعية في ظلّ الدولة الأموية التي لم تتردد في التعبير عن اضطهادها لهم، بما في ذلك التهجم على اسم «عليّ»، كونه البذرة التي أذكت نار هذه الحركات.

أصبحت فكرة المهدي عاملاً من العوامل الديناميكية لتنشيط المجتمع في عصور الظلام. لقد أنقذته من الركود من خلال الدفع بظهور حركات وغليانات وانتفاضات في أرجاء العالم الإسلامي. بالمقابل وازى بعض الكتّاب بين «المهدوية» وفكرة «الدين أفيون الشعوب»، حيث ينتظر الناس الفرج فيما الحاكم يظلم ويستعبد ويوغل في امتهانه لحقوقهم.

من جانبٍ آخر نظر المتصوفة إلى «المهدي» من وجهة نظر ديالكتيكية، بمعنى أنّهم تصوروا أنّه سيظهر حتماً ويصلح الحال ويقيم العدل، لأنّ الله بالنهاية يريد تصحيح الأمور بعد أنْ نالها ما نالها من الفساد والخراب. أخذ المتصوفة النظرية الديالكتيكية هذه من أصول بابلية وفارسية. وكما يكتب أحد أشهر إخوان الصفا: ينقسم الزمن إلى جزأين رئيسين: يوم مشرق ويوم مظلم، صيف حار وشتاء بارد، وإنّ هذين الجزأين يتبع بعضهما بعضاً. وكذلك الحال في حكم السلالات، مرة بيد الخيّرين ومرة بيد الشريرين. هذا هو قانون الطبيعة كما يراه الله. يأتي الفرج بعد الشدة في العادة. ويمكن أنّ نلحظ أنَّ المتصوفة تحدروا من أشخاص يؤمنون بالزرادشتية أو أبناء أبنائهم. ولما كان زرادشت نفسه معلم هيغل، يمكن أنْ نستنتج أنّه كان معلم الصوفية أيضاً في نظريته الديالكتيكية.

الفصل الحادي عشر

ابن خلدون و«المهدوية»

يُلاحَظ أنّ المرحلة الزمنية التي ولد فيها ابن خلدون كانت مرحلة اضطرابات كبيرة هددت الإمبراطورية الإسلامية. فقد هاجمها المغول من الشرق، والصليبيون من الشمال والإسبان من الغرب. وكان المسلمون إلى جانب ذلك يقاتلون باستماتة للدفاع عن مقدساتهم. عُرِفت تلك المرحلة أيضاً بتأثير عظيم للمتصوفة في شمال أفريقيا، حيث ولد ابن خلدون في تونس. ويلاحظ أيضاً، أنّ تلك المرحلة شهدت ظهور أكثر من شخص يدّعي أنّه المهدي. وعندما يُقتَل يترك بعده حالة من الفوضى والنفور الاجتماعي. إنَّ دارسي ابن خلدون يتفقون على أنّ ابن خلدون تأثر بالمتصوفة وأنّ لديه ميولاً صوفية في النظرية والمنهج.

يُعدُّ ابن خلدون وفقاً لمكدونالد من الأتباع الجيدين للإمام الغزالي الذي كان صوفيّاً محترفاً أسهم بجعل الصوفية إطاراً فكريّاً مقبولاً في الإسلام. ويُلاحظ في هذا المجال أنّ ابن خلدون كان صوفيّاً عند تناوله الدين والمؤسسة الدينية، لكنّه لم يكن يهتم بأفكار المتصوفة بقدر تعلق الأمر بالشؤون الاجتماعية والسياسية. ويُضاف إلى ذلك أنّه إذا كان ممكناً تشبيه المتصوفة بهيغل، فإنَّه يمكن تشبيه اهتمامات ابن خلدون بكارل ماركس، من حيث إنّ هيغل كان مثاليّاً فيما كان ماركس ماديّاً

واقعيّاً. وكما عبّر آخرون استبدل ماركس مثالية هيغل بالمادية التاريخية. وبذلك أصبحت الأطروحة والأطروحة المضادة تعبيراً عن القوى المتعارضة، وهما اللتان أدّتا إلى خلق حقيقة ظاهراتية موضوعية جديدة يمكن تَبيُّنُ أنّها تختلف جوهريّاً عمّا تكوّنت عنه أصلاً.

اعتقد ابن خلدون أنّ المجتمع والطبيعة محكومان بصيرورة ديالكتيكية (الشيء ونقيضه)، ناظراً إلى ديالكتيكية المتصوفة على أنّها أقرب إلى «الروحانية» والمثالية، داعياً إلى تخليصها من ذلك وبخاصة عند تطبيقها على المجتمع. ويُستنتج من هذا، أنّ ابن خلدون فعل ما فعله ماركس مع الفلسفة المثالية لهيغل، من حيث إنّه أقعد الفكر الصوفي على قدميه بدلاً من أنْ يتركه، كما كان، واقفاً على رأسه.

نظر ابن خلدون إلى المجتمع، مستعملاً المنهج الديالكتيكي، على أنّه يمضي عبر نمط دائري. إلّا أنّه لم يعتقد أنّ هناك روحاً أو فكرة تقود هذا التحول. وآمن، بقوة، بأنّ الصيرورة الديالكتيكية الاجتماعية تدار من قبل عوامل تنبع من داخل المجتمع نفسه. لذلك، أخذ ابن خلدون النظرية الصوفية ورفع عنها الجانب المثالي الديني وأقامها على أساس مادي اجتماعي. أما المحرك الرئيس لحركة المجتمع الديالكتيكية فهي بنظر ابن خلدون «العصبية».

تعريف «العصبية»

لم يعطِ ابن خلدون تعريفاً واضحاً ومحدداً للعصبية، رغم اعتماده عليه. ويعزى ذلك إلى شيوع المفردة في زمانه إلى درجة بدت لا يُبرَّرُ التوقفُ عندها. تحمل العصبية لدى ابن خلدون معنى الولاء والتضحية في سبيل الجماعة أو العشيرة التي تلعب دوراً رئيساً ومهمّاً في إقامة الدولة، إلّا أنّها سرعان ما تذوي لتصعد بدلاً عنها عصبية أخرى أكثر

حيويةً منها، وهكذا دواليك. تقوم العصبية لدى ابن خلدون مقام إرادة الله، من دون أنْ يعني ذلك أنّه كان ينكر إرادة الله، بل إنّه كمسلم جيد يؤمن بأنّ الله يقف خلف كل ما جرى ويجري في العالم على مستوى المجتمع والطبيعة. ويشدد على أنّ الله لا يقوم بفعل الأشياء بنفسه وأنّه لا يقوم بما يتعارض مع إرادته الخيّرة، ولكنّه يتدخل عندما يريد وبما ينسجم مع قوانين المجتمع. يبدو نمط تفكير ابن خلدون هذا منسجماً مع نمط تفكير أصحاب المذهب الربوبي الإنكليزي في القرن الثامن عشر، الذين كانوا يعتقدون أنّ الرب لا يتدخل في شؤون المجتمع. فبالنسبة لهم، كانوا يدعون إلى دين جديد يقوم على العقل ويؤمن بالأخلاق، ولكنّهم لا ينسبون كل شيء إلى الرب، لأنّ الرب خلق العالم وانصرف ليعطي العالم فرصة للتصرف بحسب قوانين الأرض.

ويمضي ابن خلدون في تفسيره ليقول: حتى الرسول اعتمد على «العصبية» في إدارة شؤون المجتمع. وكذلك الحال فيما يتعلق بفكرة «المهدي». ومن وجهة نظر ابن خلدون، من حق أيّ شخص أنْ يتقدم لتصحيح حركة المجتمع، إنّما ينبغي أنْ تكون لديه عصبية قوية أو قوة قبلية تدعمه في رسالته الإلهية.

يرى ابن خلدون، عند مناقشة فكرة «الخير والشر»، أنّهما وجهان لعملة واحدة فالشر تحصيل حاصل وأنّه غالباً ما يحضر كلا الوجهين في الوجود الاجتماعي. ولم يفصل ابن خلدون بينهما كما فعل في مناقشة فكرة «الحق والجبروت». بل إنّه يفترض حصول الشر حتى في ظلّ تسيّد الحالة الدينية.

ابن خلدون والطبقات الاجتماعية

رأى ابن خلدون أنّ المجتمع مستحيل بدون طبقات اجتماعية

عليا. وجادل بطريقة، تذكِّر بنظرية هوبز، في أنّ الناس يتحولون إلى بهائم عندما لا تكون هناك ضوابط تتحكم بسلوكياتهم وتضع أساساً للتعاون فيما بينهم. في هذا المجال، هو يرى أنّ للدين ضرورة لتأسيس الحق والعدالة وتطبيقه من خلال السياسة.

يظهر ابن خلدون تحيزاً طبقيّاً باتجاه الطبقات العليا. في الوقت نفسه يعتقد أنّ الطبقات العليا لا ترى في العادة خللاً في الوضع القائم. الفقراء فقط هم الذين يرون خللاً في المعادلة يعبّر عن نفسه بانعدام العدالة. من وجهة نظره أيضاً، تميل الطبقات العليا إلى أنْ ترى نفسها حامية للنظام الاجتماعي، وأنّهم ممثلو الله على الأرض فيما تميل الطبقات الذنيا إلى الاعتقاد باحتمال أنْ يتحسن الوضع إذا ما توقفت الطبقات العليا عن الاضطهاد والاستغلال. وتتطير الطبقات العليا من التغير حتى إنْ جرى بطريقة سلمية، وتعتقد أنّ المحافظة على حالة من التوازن مهمة للمحافظة على النظام الاجتماعي. بدأ ابن خلدون حياته فقيراً في طبقة دنيا. وعلّمه أبوه ليكون رجل دين مكرساً نفسه لهذه القضية. إلّا أنّه بعد وفاة أبيه، وبسبب طموحاته الشخصية، استطاع اختراق الطبقات العليا في المجتمع، ودخل عالم السياسة، ومارس واطلع على نشاطات دنيوية جمّة. لذلك يتوقع له أنْ يكون قد عانى من توترات نفسية كثيرة. والظاهر أنّ هذا الانتقالات الطبقية التي حققها هي التي أدّتْ به إلى التنظير والعقلنة، من حيث إنّه لم يكن ليأخذ الأشياء كمسلّمات غير قابلة للمحاججة والسؤال.

فعل ابن خلدون هذا في كثير مما ابتدعه وطوره، مثلما فعل في تناوله مفهوم «العصبية»، ضمن نسيج المجتمع البدوي الذي تناوله كأداة تحليلية وليس كوسيلة لتحقيق المكاسب. لم يقصد ابن خلدون بـ «العصبية» مجرد فكرة القوة الاجتماعية، بل شيء أكثر من هذا

بكثير، بحيث إنّ من يُؤَمّنُ من وجهة نظره عصبية أقوى، يصبح قائداً جيداً قادراً على تأمين المصالح.

يعرِّفُ ابن خلدون «العصبية»، بأنّها المؤسسة التي يمكن أنْ تستعمل بصورة فعالة لدعم السلطة السياسية، ويتملكها أولئك الذين يحققون انتصارات كبيرة على أمم كثيرة. يتنافس قادة العصبيات المؤثرة أحدهم مع الآخر في الصفات الحسنة المحمودة اجتماعيّاً مثل: الكرم، والسخاء، والتسامح، والصبر، والضيافة، والإحسان، والثبات، والوفاء، والإغاثة، وإنفاق المال لحماية الشرف، وتمجيد الدين، وكسب الاحترام والطاعة لرجال الدين، وكسب احترام وثقة الرجال الورعين، والخضوع للعدالة، المعاملة الحسنة للأتباع، والتواضع مع الطبقات الدنيا، والاستجابة لطالبي المساعدة (الدخيل)، وتفادي الغش والنفاق ونكث الوعود... إلخ. هذه هي المؤهلات التي تؤهل للقيادة، وتصبح القرابة هي المكافأة الأفضل لعصبيتهم، وهذه بحدّ ذاتها منحة من الله. ويَظهرُ من فهمه للعصبية، أنّه لم ير تمايزاً أو صراعاً بين الدين والسياسة، وأنّهما يمكن أنْ يربطا بصورة فعالة. ويُلاحظ أنّ الصفات المذكورة أعلاه هي ما يميز القادة وليس أصحاب السلطة والهيمنة والجبروت. ومن وجهة نظره، لا مكان للعصبية في ظلّ الهيمنة، بل إنّ القيادة تبدأ بالانحدار ما إنْ تتحول إلى هيمنة حتى تموت.

القيادة في البادية

تسود القيادة في الثقافة البدوية وتبقى القوة الدينية والسياسية مترابطتين ما دامت القبيلة في المرحلة البدوية. ويُلاحَظ أنْ لا وجود لمجتمع عصي على التغيير سواء كان بدويّاً أم مدنيّاً. ويشدد ابن خلدون على أنّ شيوخ القبيلة يظلون منجذبين إلى الحياة المدنية

ويجمعون لذلك العصبية وما إنْ يشعروا بالقوة حتى يهاجموا المدن والدول المجاورة لينعموا برفاهها ورغدها. وهذه صيرورة بنظر ابن خلدون لا مفرّ منها بمعنى أنّها حتمية. متى ما تتأسس السلالة تبدأ الصلة بين المؤسسة الدينية والسياسية بالتفكك.

في مرحلة المشيخة، يهتم الشيخ بالرأي العام لرجال القبيلة، ولكنّه حين يصبح ملكاً ويعيش حياة الرفاه والسلطة يجد من الصعوبة أنْ يتشارك ذلك مع رجال قبيلته ما يؤدي إلى الخصومة والتذمر وبالتالي التمرد. وقد يؤدّي ذلك إلى تأسيس المرتزقة كبديل لل «العصبية» ما يشير إلى بداية التحلل والتدهور في السلالة لاعتمادها على المال وليس على الولاء القرابي الحقيقي. ويبقى المرتزقة يطالبون بالمزيد، الأمر الذي يرهق كاهل الملك. وقد يؤدّي هذا إلى إجراءات تثقل كاهل الأتباع مثل الضرائب وزيادتها لمواجهة متطلبات الدولة، الأمر الذي يفقر الأتباع ولا يشجع على ازدهار الصنائع. وهنا يصبح لزاماً للاقتصاد والسياسة أنْ يدخلا معاً.

يستمر الحراك بحكم الديالكتيك الاجتماعي لمعالجة حالات التفاوت وانعدام العدالة وذلك بسقوط الدولة وإقامة أخرى على أنقاضها وهكذا تستمر الحركة بالدوران. ويشبّه ابن خلدون دورة حياة الدولة أو السلالة بدورة حياة الفرد التي تبدأ بالولادة وتمرّ بالشباب فالشيخوخة فالموت. ومن وجهة نظره فإنَّه لا وجود لسلالة تستطيع التهرب من قدرها هذا. ويعطي ابن خلدون تقديراً لأربعة ملوك يتعاقبون على حكم السلالة. الأول هو المؤسس ويتسم بكونه خيِّراً يهتم بشؤون الرعية ويحظى بدعم «العصبية». أما الثاني فهو المقلِّد لأبيه ومن الصعب افتراض أنْ يكون المقلِّد كالمقلَّد. ثم يأتي الثالث ويبدأ بالتنازل وصولاً إلى الرابع وهو الأضعف الذي يصل بالسلالة إلى النهاية والانهيار.

تظهر في الحلقة الرابعة والأخيرة أمارات الهيمنة إذْ يأخذ الرابع الخدمة والولاء والطاعة كمسلّمات غير مدرك أنّ عملاً شاقّاً قد بذل للوصول إلى هذه المرحلة من قبل جدّه الأوّل. ويغيب عن باله أنّ الناس يطيعون الخيّر وليس الشرير وأنّ القيادة وليست الهيمنة والتسلط هي الحل.

يورّث التاج في المدنيّة وبذلك تنتفي الحاجة إلى الانتخابات وتفصل السلطة الدينية عن الدنيوية. وتمثل حالة الانحراف عن «القيادة الخيّرة»، علامة على مجيء حاكم جديد وسرعان ما يستبدل الحاكم السيّئ بحاكم خيّر. وبهذا يكيّف ابن خلدون الديالكتيك «الروحاني» للمتصوفة إلى طراز تفكيره الواقعي المادي والعلماني. عندها يصبح المجتمع مالكاً لآليات التصحيح الذاتي العفوي لنفسه. وأنْ ليس من المصلحة مقاومة الديالكتيك الاجتماعي وإنّما مسايرته. يُلاحَظ في هذا المجال أنّ ابن خلدون لا يحب الحكام الذين يتمتعون بمستوى ذكاء أعلى من المتوسط المجتمعي لأنّهم يرون الحقيقة ونهاياتها المضبوطة وقد يفرضون أفكاراً وسياسات لا يدرك كنهها شعبهم ما يؤدّي بهم إلى عدم التعاون معه وبالتالي شرعنة التمرد عليه.

أما على صعيد العلاقة بين القائد والمعية فيرى ابن خلدون أنه يجب أنْ يكون القائد بمستوى معيته حتى يفهمهم ويفهموه. وهو يشير بهذا إلى ضرورة السماح للصيرورات بالتحول بعفوية من دون تدخل قسري. لذلك يوصف ابن خلدون بكونه متفائلاً. فالمجتمع قد يفسد في مرحلة ما، إلّا أنّه سرعان ما يعود إلى طبيعته نتيجة تدخل قوة غير منظورة كما افترض آدم سميث بأنّ الأمور ستتوازن وتعود إلى مسارها الصحيح.

الجزء الثالث

الدين على الضدّ من العقلانية

يُناقَش في هذا الجزء موقف ابن خلدون حول السلطة الدينية والعقل وهو الأمر الذي أثار جدلاً في بواكير ظهور الإسلام مما أثر على ابن خلدون وعلى بنائه النظري.

الفصل الثاني عشر

الدين والعقل

شهد الإنسان خصومة بين الاعتقاد الديني والتفسير الحرّ، منذ بداية التاريخ. وغالباً ما اعتُقدَ أنّ من الصعب، ولربّما من المستحيل لإنسان أنْ يكون ورعاً، مكَرساً نفسه لاعتقاد ديني معين، وأنْ يكون مفكراً حرّاً وعقلانيّاً، في الوقت نفسه. فالعقلانية تعني الانتقاد الحاد للعقيدة الدينية أو هي «العادة الذهنية لاستخدام العقل لتدمير الاعتقاد الديني». ويلاحظ أنّه لا وجود لنوع واحد من الأديان إنّما هناك أكثر من نوع. إنَّ المجتمع الدنيوي المادّي الواقعي العلماني لديه نوع من الدين ولدى المجتمع الديني المقدس نوع آخر من الدين.

إنَّ الدين في المجتمع الدنيوي، مثلما لاحظ علماء الاجتماع المحدثون، هو دين «الكنيسة» ودين «الطائفة». إلّا أنّ إحدى المشكلات الشائعة لدى العديد من طلبة الدراسات الدينية هي أنّهم يحاولون اكتشاف جوهر الأديان بحسب إطار نظري واحد. ويكمن هنا السبب الرئيس في فشلهم. على سبيل المثال، جاء دوركهايم بفكرة أنّ دراسة الدين في مجتمع بدائي يمكن أنْ تقود إلى دراسة الدين في المجتمع الحديث، فيما الدين يختلف اختلافاً جوهريّاً في المجتمع البدائي عنه في المجتمع المدني الحديث. ويُستشهد بمقولة

كارل ماركس في أنّ «الدين أفيون الشعوب»، فيما يرى نيتشه أنّ الدين «ثورة العبيد والمستضعفين»، ما يدل على أنّ لكلٍّ من هذين المفكرين مفهوماً مختلفاً للدين.

يختلف الدين في المجتمع الديني التقليدي بصورة جوهرية عن الدين في المجتمع الدنيوي الحديث. ويُلاحَظ أنّ الدين والمجتمع مترادفان في المجتمع الديني. وكما يعبّر روبرت ميرتون أنّ عضوية المجتمع والدين تصبح مكثفة، بمعنى أنْ تكون عضواً في جماعة هي أنْ تكون عضواً في كنيسة. يظهر دوركهايم في هذا المجال أنّ مصدر الدين في المجتمع هو المجتمع نفسه. فالمفهومات الدينية ليست إلّا رموزاً للخصائص المنسوبة إلى المجتمع، بمعنى أنّ الديني المقدس، أو الإله، ليس إلّا المجتمع مشخصناً وأنّ الوظيفة الاجتماعية الجوهرية للظاهرة الدينية تتمثل في الخلق، التعزيز وإدامة التضامن الاجتماعي. يُلاحظ أنّ عقل دوركهايم هنا يتركز بلا شك على دين المجتمع المقدس، إلّا أنّه يتجاوز حقيقة أنّ للدين في المجتمع الدنيوي وظيفة ومعنى مختلفين اختلافاً تامّاً. إنَّ العضوية الدينية في المجتمع الدنيوي العلماني ليست مركزة بكثافة مع تلك التي للمجتمع الديني كما ذهب ميرتون. يصبح الدين إذن ملوّناً بنوع من الأيديولوجيا. ويعكس الدين في المجتمع الدنيوي العلاقات الاجتماعية بدلاً من أنْ يمليها. إنّه لذلك يعكس صدام الطبقات فيما بين الناس المتمدنين، فيما هو في المجتمع البدائي يملي نمط العلاقات الاجتماعية ليقدم مجتمعاً موحداً ومندمجاً بأكمله.

يعرّف نيتشه بأسلوبه الشعري الدين على أنّـه «ثـورة العبيد». ويُلاحَظ أنّ هناك أدلة تاريخية تشير إلى صحة تعريف نيتشه. بل إنّ تاريخ العديد من أديان العالم يدعم نظرية نيتشه، في الحقيقة والواقع. يظهر الدين في المجتمع الدنيوي الواقعي المادي العلماني ليعطي

للطبقات المضطهدة نسقاً جديداً من القيم لغرض الاحتجاج وربّما النضال ضدّ القيم السائدة لمضطهديهم. وبحسب نيتشه: تتوجه الطبقة المضطَهدة إلى نسق القيم السائدة لتهاجمه بسبب عدم امتلاك القوة، والشجاعة، والتحضير، والتاريخ، ونضج الظروف الاجتماعية اللازمة بدل المواجهة المباشرة مع الطبقة المضطهِدة نفسها. يحدث هذا كبديل لممارسة العنف أو التحدي المباشر لعلاقات القوة السائدة.

رأى نيتشه أنّه لا يمكن لاحتجاج أو تمرد أو ثورة أنْ تظهر من دون مسحة دينية. حتى الثورة الشيوعية اعتمدت مكونات دينية معينة لتبرير الثورة رغم مسحتها المعادية للدين. وبحسب سوريل إنّ الاعتقاد الديني أو «الخرافة الاجتماعية»، ضرورية لأيّ حركة تحاول مهاجمة واقع الحال. على الضدّ من المجتمع الديني، إنّ الدين في المجتمع الدنيوي هو دين «طبقة» وبخاصة في البداية وليس دين «جماعة». وفي حين نجد أنَّ الدين في المجتمع الديني المقدس قوة جامعة وموحدة، فإنّه يصبح قوة للتقسيم والفرقة في المجتمع الدنيوي. يبدو أنّ لسان حال المجتمع الديني الدعوة إلى الوحدة والتضامن ضدّ العدو وهو هنا مجتمع ضدّ مجتمع بينما هو في المجتمع الدنيوي يدعو إلى الانسجام والتوافق مع المحافظة على التفرد والانفصال.

في المجتمع الديني المقدس الذي يترابط فيه الدين مع المجتمع بكثافة لا مكان لمنطق العقل، بل إنّ الميول العقلانية قد تكون خطرة بالنسبة للتضامن الاجتماعي وقد تؤدي إلى نتائج فوضوية وتفكيكية. يميل العضو في المجتمع الديني إلى اعتبار أيّ تشكيك بالاعتقادات الدينية علامة على خذلان قضية الجماعة. ينبغي للمرء أنْ يكون صلباً وثابتاً فيما يتعلق بالعقيدة الدينية ليُعدَّ أميناً للمجتمع الديني. وكما أشار دوركهايم على نحوٍ سليم فإنّ الوظيفة الاجتماعية للدين تتكون من الخلق، والتعزيز وإدامة نسغ التضامن الاجتماعي. لذلك يُعدُّ أيّ

تساؤل عن المبرر أو السبب النفعي للاعتقادات الدينية تشكيكاً بقضية الجماعة. فينبغي لكل شيء أنْ يؤخذ على أنه طبيعي وغير قابل للجدل.

في المجتمع الديني ليس مطلوباً التساؤل وإنّما التسليم. لا يحتاج الفرد إلى أنْ يفهم وإنّما أنْ يتبع النظم والمعايير. في المجتمع الديني المقدس لا وجود لرأي الشخص ولا وجود للاختلاف فيما بين الأشخاص لأنّ الاختلاف في الرأي إعلان خصومة شخصية. الصداقة لا تعني فقط المحبة والتعاون والمساعدة المتبادلة وإنّما الاتفاق التام في وجهات النظر. تتطلب الصداقة في هذا النوع من المجتمعات أنْ تقف مع صديقك أو قريبك سواء كان على صواب أم خطأ. على امتداد هذه الخطوط، يمكن تفهّم الخصومة المستدامة بين الدين والعقلانية. الدين ليس محل اهتمام فردي في المجتمع الديني المقدس بل إنّه محل اهتمام جماعي مجتمعي.

يفسّر مفهوم الدين في مجتمع ديني سبب فشل الديموقراطية في بلدان تقوم على النمط الديني للتنشئة الاجتماعية مثل بلدان أميركا الجنوبية غرب الأنديز، البلقان والشرق الأدنى حيث لا يسمح بالجدال الحر واحترام الآراء المتباينة والتي هي من المستلزمات الضرورية للديموقراطية. وهذا ما أدّى إلى اندلاع الثورات بدلاً من الاحتكام إلى صندوق الاقتراع من أجل إحداث التغيير بصورة سلمية. الدين موضوع اهتمام جمعي وليس فرديّاً في المجتمع البدوي سواء كان هؤلاء عرباً، أم أتراكاً، أم بربراً أم حتى ألماناً. يدخل البدو الدين معاً ويغادرونه معاً. نادراً ما تجد خلافاً على دين في المجتمع البدوي.

يبقى النسق القيمي على ما هو عليه في المجتمع البدوي إنّما الذي يتغير الرأس فقط. على الضدّ من ذلك، فإنّ الدين في المجتمع الدنيوي الواقعي المادي يدخل من أجل إحداث ما أسماه نيتشه «الانتقال القيمي أو القيم العابرة». إنَّ مما يستحق النظر إليه، أنّ الدين في المجتمع

الدنيوي يميل إلى النظر إلى العالم من خلال طراز الفكر الديني المقدس. والسبب يعود إلى أنّ الطبقات الدنيا التي تعتنق الدين الجديد تجد في منطقه السرمدي والمطلق والروحاني أداة قوية مؤثرة يمكن من خلالها انتقاد وإدانة الميول الدنيوية للطبقات العليا. يعرّف أحد علماء الأديان الحديثة الدين على أنّه «محاولة لجلب الأشياء المؤلمة، النسبية، الآنية، والمخيبة للآمال في صلة مع ما ينظر إليه على أنّه ثابت، مطلق ومتفائل بصورة كونية شمولية». يظهر هذا التعريف العام ميل الدين في المجتمع الدنيوي إلى عدٍّ أنَّ العالم يسير على امتداد طراز الفكر الديني. عندما يصبح المجتمع دنيويّاً يتبنى الحكام والطبقات العليا فيه طراز الفكر الدنيوي العلماني بمنطق نسبي مادي وآني. في الحقيقة، لم يكن بمقدورهم تسلّق السلّم بدون توجهات «واقعية» حقيقية من هذا النوع، كما رأينا من قبل. ما هو صحيح بالنسبة لهم هو ما يقود إلى السلطة أو الفوز أيّاً كان شكله وجوهره. إنّهم لا يحبون العيش في عالم المُثُل والأفكار المجردة. ما هو كائن صحيح. من جانبٍ آخر، تعتنق الطبقات الدنيا عالَم المُثُل والطوباويات من أجل التعويض عن إخفاقاتها في العالَم الواقعي.

سرعان ما يدخل أيّ دين يظهر في المجتمع الدنيوي الواقعي المادي العلماني بصورة حتمية فيما أسماه علماء الاجتماع المحدثين «أزمة الكنيسة». لا يمكن للكنيسة أنْ تحافظ على توجهاتها «المثالية» بنقاوتها الأصلية لفترة طويلة في خضم مجتمع متطور ومتنام. تواجه الكنيسة في ظلّ هذه الظروف بديلين متعارضين هما: متطلباتً المُثُل الدينية والادعاء بالمصالح الدنيوية. على الدين في المجتمع الدنيوي التوصل إلى «حل وسط»، من أجل أنْ ينمو وينتشر فيما بين الطبقات المتنوعة في المجتمع. وكما يختتم فينغر: «إمّا على الدين أنْ يقبل بشرعيته وبالتالي يصل إلى تسوية أو حل وسط عندما تكون مطالبه في

صراع مع الادعاءات الدنيوية السائدة، أو أنْ يكون جاهزاً لقبول حيّز محدود للتأثير». لا وجود لدين في العالم «الدنيوي»، مهما كانت توجهاته المثالية الأصلية، يمتنع لمرحلة طويلة عن أنْ يقوم بتسويات أو نوع من العلمانية والتشابكات المجتمعية. وعليه، تصبح «الكنيسة» لاحقاً أو آنفاً مؤسسة تسعى إلى تدعيم تضامنية المجتمع على أساس واقع الحال بدلاً من تحسين العلاقات الاجتماعية بين المضطَهدين والمضطهِدين. هنا يتخلص الدين من خاصيته الطبقية ليصبح دين المجتمع بعد القيام بكل تلك التسويات والحلول الوسطية. تصبح الكنيسة مشابهة في جانب من الجوانب للدين في المجتمع الديني المقدس حيث يدخل الدين والمجتمع في سياق القيم المكثفة المختلطة، بحسب ميرتون. لم يعدْ «رجل» الدين ليهتم بكيفية معاملة الطبقات العليا للدنيا. سيترك ذلك للقيم والأعراف والمعايير الشعبية. فاهتمام الكنيسة يتركز، في أيّ مجال تستطيع أنْ تضع يدها عليه،على تأكيد حضورها. وتدخل الجماعة الدينية، كما يقول فيبر، ساحة النضال للحصول على السلطة مثل كل الجماعات الدنيوية العلمانية الأخرى.

تبدو الطائفة، في خضم علمنة الدين هذه، كما لو كانت ديناً «مثاليّاً» جديداً من قبل الطبقات الدنيا، ما يؤدي إلى شدة «أزمة الكنيسة». ويظهر تاريخ الدين في مجتمع «دنيوي» ميلاً قويّاً للدخول في دورة ديالكتيكية. إنَّ كل دين جديد يتمتع بمُثُل بعيدة يميل إلى أنْ يصبح دنيويّاً علمانيّاً مؤسسيّاً وبالتالي يفقد «مثاليته» الأصلية. حتى الطائفة تصبح دنيوية علمانية. هنا يمكننا استنتاج أنّ الطبقات العليا غالباً ما تكون السبب خلف عملية العلمنة للدين، فيما تكون الطبقات الدنيا مصدر ظهور وتبرعم الدين أو الطائفة. ويتضح هنا أنّ الخصومة بين الدين والعقل ليست طبيعية ولا مطلقة إنّما هي نتيجة علمنة الكنيسة.

فرجال الكنيسة وأنصارهم يريدون من الطبقات العليا خضوعاً أعمى لتعاليمهم لأنّ الجدل والتساؤل يهدد مصالحهم. تسير «المُثُل» (الدين) و«الأفكار» معاً وأنّ دعاة «المُثُل» أو أيّ حركة اجتماعية دينية لديهم حاجةٌ إلى أنْ يفكروا بطريقة عقلانية. ويظهر أيضاً أنّ الطبقات العليا أقل ميلاً للتفكير وفق المُثُل لأنّها تعيق مصالحهم. أما الطبقات الدنيا فهي لا تملك غير هذا.

الفصل الثالث عشر

الإسلام والعقل

لم يظهر محمد في مجتمع بدوي تماماً. فالمجتمع البدوي لا يرحب بالدين. ظهر محمد في مكة التي كانت تمرّ في مرحلة تحولات علمانية متسارعة. فقد كانت مكة مركزاً تجاريّاً ومركزاً للربا. أسموها «جمهورية التجار»، «بيت التصفية»، «مدينة المصارف»، حيث كان هناك تفاوت طبقي واضح بين الطبقات العليا والطبقات الدنيا. وكانت قريش تمثل الطبقة الأرستقراطية فيها وتقوم برعاية «الكعبة»، مركز الحج في الجزيرة العربية.

مكة مدينة الأوثان

وُضع العديد من الأوثان في الكعبة. فقد كان هناك (٣٦٥) صنماً في الكعبة تحظى بحماية ورعاية قريش. شجعت قريش الحج من خلال جعله مؤسسة، ما أدّى إلى زيادة نفوذها وثروتها. لذلك كما يمكن أنْ يستدل عليه، مَثّلَ الحج آنذاك المصالح الاقتصادية والدينية والسياسية لقريش. تأثر محمد بالأوضاع السيئة للطبقات الدنيا في مجتمع مكة واستعمل العقل للدعوة إلى الإسلام رافعاً شعار «العدالة، الأخوة والمساواة». هاجم الطرق

التقليدية بالتفكير .وسخر من مقولة «هذا ما وجدنا عليه آباءنا ونحن عليه سائرون».

من جانبٍ آخر يُلاحظ أنّ أمة العرب عشية ظهور الإسلام كانت أمة شعْر. من السهولة أنْ تقنع عربيّاً ببيت شعر من أنْ تقنعه بجدل مطوّل، لأنّهم اعتقدوا بمصداقية الكلمة وبيت الشعر. وأثر هذا على الدعوة الإسلامية. لم يحقق الرسول الكثير على مدى الـ ١٣ سنة الأولى من إطلاقه الدعوة الإسلامية. فقد كسب إلى الدعوة الجديدة شخصاً بدويّاً واحداً هو أبا ذر الغفاري وكان قبل ذلك كسب أشخاصاً معدودين من الطبقات الدنيا إلّا أنّه حقق مكاسب كبيرة بعد الدخول في سلسلة من الحروب التي حقق فيها المسلمون انتصارات باهرة وجلبوا المغانم. انضم العرب إلى الإسلام معبرين عن «تصديقهم» بعد أنْ حقق محمد الانتصارات واستحوذ على المغانم ما يعطي مثلاً ممتازاً للتحول الجمعي إلى الإسلام وهو السلوك البدوي المتوقع.

المنهج المحمدي

لعل المذهل في محمد أنّه استعمل المنهج العقلاني في إقناع العرب، من خلال الإشارة إلى انتصاراته التي ترادفت مع جني المغانم، على أنّها دليل على الدعوة الإسلامية والنبوة. وعليه، فقد خدم الدعوة بأسلوب عقلاني مع أنّها دعوة دينية أيديولوجية بطبيعتها. إنّ ما هو منطقي ومقبول في مرحلة زمنية ما قد لا يكون كذلك في مرحلة أخرى. وهذا ما فعله الرسول في مكة وبعد الهجرة حيث غيّر الخطاب من مناشدة الطبقات الدنيا في مكة إلى مناشدة البدو في الجزيرة بعد الهجرة لنشر الدعوة الإسلامية. إنّ إحدى خصائص الإسلام التي يمكن ملاحظتها تتمثل في أنه لم يسمح بتطور طبقة رجال دين على النمط الكنسي. كان هناك دعاة، معلمون، أساتذة تدريسيون، إنّما

ليس رجال دين متفرغون وفق بيروقراطية محددة كما في الكنيسة المسيحية. ويعزى السبب في ذلك إلى احتمال عدم الرغبة بالتأسيس الذي قد يعود القهقرى لترسيخ التوجهات التقليدية القبلية لقريش. كان محمد مدركاً لاحتمالات الخلاف مع أيّ طبقة لرجال الدين يقوم بتأسيسها، ما جعله يعبّر عن عدم محبته لها وهذا ما هو شائع حتى يومنا هذا على مستوى الحوزة.

لم ينظر إلى الطقوس في الإسلام من وجهة نظر رسمية وإنّما نظر إليها بوصفها الرمز الحي للخضوع لله والاعتقاد به. فلطالما تمّ التأكيد على أنّ الصلاة والطقوس الدينية الأخرى إنّما هي تذكير للمؤمنين الورعين بواجباتهم الأخلاقية والاجتماعية. اتضحت الدوافع الدنيوية للرسول والتي تعكس تعاليمه من خلال أحاديث قيلت على لسان الإمام عليّ بقوله: «ربّ صائم ليس له من صومه غير الجوع والعطش». كما أكد محمد مراراً وتكراراً على الطبيعة الأخلاقية للإسلام كما بقوله: «ساعة من العدالة أفضل لله من ستين ساعة من العبادة». ويلاحظ أنّ محمداً تأثر بالمسيحية انطلاقاً من اهتمامه بالفقراء. فضلاً عن هذا، يُلاحظ أنّه على الرغم من الجذور الأرستقراطية لمحمد، كونه من أشراف قريش، إلّا أنّه نفسه كان فقيراً، بدليل عمله راعياً في بواكير حياته. وبسبب الاعتقاد بأنّه توقع أنْ يتحول الإسلام إلى مؤسسة جامدة فقد دعا محمد المسلمين إلى الاحتجاج على كل ظلم، مؤكداً أنّهم إذا ما توقفوا فسيكون هذا دليلاً على توجههم لهذه المؤسسة التي تؤذي الإسلام.

على المستوى الفردي، أخذ المسلمون بمقولة محمد: «منْ رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإنْ لم يستطع فبلسانه، فإنْ لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». هنا يأخذ الاحتجاج ثلاثة مستويات: اليد، اللسان والقلب. وقد أصبح هذا الأخير (القلب) مع أنّه الأضعف إنّما

الأكثر عملية حيث تخفى النوايا الحقيقية للانجراف مع عمليات تأسيس المؤسسة الدينية في الإسلام. كما تمّ تطوير مبدأ «الإجماع» وبذلك أسست «الكنيسة» في الإسلام، بثبات.

أخذت دعوة محمد إلى الاحتجاج شكلاً متسلسلاً يبدأ بالمتطرفين مثل الخوارج ممن رأوا أنْ لا مناص من الاحتكام إلى السيف دفاعاً عن المُثُل الإسلامية وانتهاءً بالجماعات الأكثر محافظة كالمرجعيات التي امتنعت عن إطلاق الأحكام الفورية لما هو خير وشر. وهناك الوسطيون ممن قالوا إنّ على المحتجين أنْ يجدوا دعماً من نوع ما. وفقاً لهذا، يُعدُّ الاتفاق من قبل أمة المسلمين المتشددين على موضوع معين مسموحاً به مهما كانت التناقضات المنطقية فيه بالنسبة للمبادئ الأصلية لمحمد. ويرى آخرون أنّ الإجماع يسري حتى على القرآن والسنّة النبوية استناداً إلى قول الرسول: «لا تجتمع أمتي على الخطأ».

بدأ المسلمون من خلال فكرة «احتجاج القلب والإجماع» بالموافقة على كل شيء تقريباً على صعيد الصيرورات السياسية والاجتماعية. وبذلك صار الإسلام «دين جماعة» بدلاً من أنْ يكون «دين طبقة»، ولم يعد فقر الطبقات الدنيا ليكون ذا أهمية بالنسبة لرجال الدين. صار هؤلاء الرجال «رجال الكنيسة» ينظرون إلى المجتمع ككل بل وحتى كإمبراطورية للإسلام. وصار الخليفة الذي يوسع ويقمع أصحاب البدع ويستحوذ على الغنائم جيداً بنظرهم. طالب رجال الدين بشيء واحد هو الطاعة العمياء للحكومة القائمة وفق مبدأ «أطيعوا أولي الأمر منكم ...»، والامتناع عن الفكر «الخطير» والتأملات الفلسفية. بدؤوا بتعليم فكرة: «من تمرّد على الخليفة، تمرّد على الله»، حتى صاروا يفسرون ما جاء في الوحي والتعاليم الإلهية.

الفصل الرابع عشر

المنطق الأرسطي في الإسلام

تزامن تأسيس الدولة العباسية مع حدثين اثنين أثبتا أهميتهما الحاسمة لتطور المعرفة في الإسلام فيما بعد وهما: ١. تطور «الكنيسة»، أو المؤسسة الدينية الرسمية؛ ٢. تقديم المنطق الأرسطي. شجع العباسيون نموّ المؤسسة الدينية الرسمية. ودعوا الفقهاء وأجلسوهم في مجالسهم وأظهروا التواضع بحضورهم واستمعوا إليهم باحترام ليميزوا أنفسهم عمّن سبقهم ممّن وصفوهم باللادينيين. عاد الإسلام في عهدهم بالنتيجة نسقاً سياسيّاً - دينيّاً كما كان في عهد الرسول. استبشر رجال الدين بهذا التوجه وعدّوه بعثاً وإحياءً للإسلام. لكن في الحقيقة كان هناك فرق كبير بين إسلام محمد وإسلام العباسيين. لم يسعَ العباسيون إلى إحياء السيرة المحمدية حرفيّاً وروحيّاً من حيث إنّ مجتمع العباسيين لم يعد ذلك المجتمع الديني كما كان أيام محمد. هنا ظهرت «الحجيراتية» التي أدّت إلى ظهور مؤسستين واحدة دينية وأخرى سياسية تقومان على أسس وأنماط سلوكية مختلفة. وكان واجب الخليفة ممارسة الطقوس وإظهار الاحترام لها أمام العامة، والعودة من ثمّ إلى ممارسة نشاطاته السياسية مثل أيّ حاكم «دنيوي» واقعي مادي علماني.

ظهر المنطق الأرسطي خلال حكم العباسيين نتيجة تشجيع حركة الترجمة، وسرعان ما دخل في صراع مع المؤسسة الدينية الصاعدة. إنّما على وجه العموم كان للمنطق الأرسطي تأثير على الفكر الإسلامي ارتبط بالصراع والقمع الذي مورس ضدّه. أثّر تقديم المنطق الأرسطي والصراع مع المؤسسة الدينية، في الوقت نفسه على ابن خلدون على وجه التعيين، ما تطلب القيام بمراجعة له. كان المنطق الأرسطي، استناداً إلى آراء الباحثين، أشبه ما يكون بأداة «مجتمعية» وليس أداة «علمية». بكلمات أخرى، إنّه يصلح ليكون أداة للتهجم والدفاع بيد الجماعات والأطراف المتنازعة أو الأنساق القيمية المتعارضة. هدفه ليس الاكتشاف وإنّما البرهنة على شيء ما أو تفنيده. ويشير هذا إلى أنّ المنطق الأرسطي نبع وترابط بروح المركزية الإثنية للمجتمع الديني. فقد اعتاد أعضاء المجتمع الديني على أنْ يعدّوا نسقهم القيمي كما لو كان النسق الطبيعي والصادق الوحيد في العالم. إنّهم لا يرون أيّ ميزة في أنساق الآخرين. فالحقيقة من وجهة نظرهم واحدة وكل من يختلف بشأنها زائف وعلى خطأ. إنّهم ينظرون إلى العالم من خلال ثنائية ترى أنّ هناك صراعاً بين الخير والشر أو الصح والخطأ وأنّ هناك روحاً تسكن كل قيمة. فإذا كانت القيمة حسنة أو خيّرة عنى ذلك أنّ الروح التي تسكنها أو تقف خلفها حسنة وخيّرة والعكس صحيح. وُيلاحظ أنّ نمطاً فكريّاً من هذا النوع لا يخلو من فائدة لصالح تعزيز التضامن الاجتماعي. فالمجتمع يحتاج في مرحلة ما، وعلى مستوى تطور ذات الفرد، إلى الاعتقاد والتصديق بالحقيقة المطلقة. ويُلاحظ كذلك أنّ مجتمعية المنطق الأرسطي تفسر سبب تعلق الشعوب لما يزيد على الألفي عام به. فالإنسان، أيّ إنسان يجد بسهولة أنّ في هذا المنطق ما يعزز اعتقاداته على مستوى الجماعة الأولية. وكما أشار جون ديوي، ينظر الإنسان إلى العالم من خلال هذا المنطق في ازدواج

للثنائيات كما في الخير والشر، الجمال والقبح، الحقيقة والخيال. ومن المستحيل وفق هذا المنطق أنْ تبحث عن حل وسط بين الطرفين المتباعدين. إما أنْ تكون خيّراً أو شريراً، إما أنْ تملك الحقيقة المطلقة أو لا تملكها.

من خلال دراسة القوانين المعروفة للمنطق الأرسطي يستطيع المرء ملاحظة الميل القوي لطراز الفكر الديني، على وجه العموم، وتوجهاته الثنائية على وجه التعيين. فيما يلي مراجعة لهذه القوانين واحداً واحداً:

١. قانون الهوية ويقوم على فكرة أنّ لكل شيء خاصية معينة يستبقيها كثيراً أو قليلاً. وهنا يُلاحظ أنّه بدراسة جذور المنطق الأرسطي وكيف ظهر في اليونان القديمة، يمكن للمرء أنْ يفهم السبب وراء ميله نحو طراز الفكر الديني. كما لاحظنا في الجزء الأول من هذا العمل كان أحد الأسباب الرئيسة لصعود المنطق الأرسطي مجيء السفسطائيين الذين كانوا معلمين، جاؤوا إلى اليونان من بعض البلدان الأجنبية مثل مصر ودول البحر المتوسط. فهذه الدول من حَمَلَة المدنيات القديمة. وكانوا «غرباء»، بحسب تعريف زيمل. مثّلوا العمليات العلمانية التي أخذت مكانها بقوة في المجتمع اليوناني آنذاك وقاموا بتعليم فكر نسبي. من وجهة نظرهم «الإنسان مقياس كل شيء». كانت مهنتهم تدريب الطلبة على كيفية التغلب في أيّ جدل وبأيّ طريقة. وقد صعد المنطق الأرسطي احتمالاً كردّ فعل على مثل طراز الفكر «العلماني» هذا. في الواقع، كان لأفلاطون تأثير لا ينكر على ترميز المنطق من الأشخاص الذين احترموا وبشدة المجتمع «الديني». فقد كانت جمهوريته أو يمكن عدُّ جمهوريته نسجاً من نوعٍ ما للمجتمع الديني كما تصوره. بالعودة إلى فكرة الهوية من حيث إنّ لكل شيء خاصية كلية يلاحظ أنّها – الفكرة – لا تهتم بمفهوم الزمن. إذا كان هناك شيء ما جيد فهذا يعني أنّه جيد للأبد. من وجهة النظر المجتمعية،

إنّ هذه النظرة «السرمدية» ذات ميزة . إنّها تزوّد العضو في المجتمع بفكرة تبرر ثبات قيمه وتمكنه من أنْ يكون واثقاً بإطلاقيتها. ٢. قانون الوسط المستبعد ويعني إما أنْ يكون للشيء سمة معينة وإما ألّا يكون له سمة معينة. يستبعد هذا القانون بكلمات أخرى أيّ وسط بين النقاط المتعارضة للثنائية. إنّه يشير إلى التوجه الروحاني للمنطق الأرسطي. فالأشياء إما إلهية أو شيطانية. أنت، كما قال السيد المسيح، إما معنا أو ضدّنا. لا وجود لطريقٍ وسط بين الخير والشر. لم يعد مثل هذا النمط للتفكير ذا مصداقيةً في ضوء العلوم الحديثة طبيعية كانت أم اجتماعية. تنظم الأشياء بحسب مسلسل وليس ثنائيات لقطبين اثنين لا غير. وهناك في الحقيقة عدد لا حصر له من الدرجات التي تتداخل بين القطبين للثنائي الكلاسيكي.

اليوم، المنطق متعدد القوى المتكافئة، بدلاً من الثنائي هو المقبول كنمط للتفكير في الأزمنة الحديثة. قصة المنطق الأرسطي في الإسلام ممتعة. كانت البيئة الذهنية حاضرة ومهيأة لقبوله وتفهمه واستيعابه عندما تمّ تقديمه ابتداءً. وكان هناك عاملان أسهما بصعوده: الأول، صعود المعتزلة الذين مثلوا الطائفة العقلانية في الإسلام؛ والآخر، تأسيس دولة الخلافة العباسية. لكن هناك من يرى أنّ هذين العاملين ليسا سوى عامل واحد. فمن وجهة نظرهم، قَبِلَ المعتزلة الدعاية العباسية. وانسجم كلاهما مع المنطق الأرسطي الذي يقوم على ثنائية القيم. واستعمل كلاهما النوع الكلاسيكي للتحليل والتفسير في حملته الدينية - السياسية ضدّ الأمويين. وغالباً ما كانا ينتقدان نظام الدولة الأموية في ضوء المبادئ الأصيلة للإسلام. يُلاحظ في هذا المجال أنّ هناك الكثير من الأدلة التي تقود إلى عدِّ واصل بن عطاء المعتزلي والمعتزلة الأوائل ممثلين للدراسة الدينية الرسمية للحركة العباسية. لقد استطاع المعتزلة والعباسيون، من خلال نوع من الجدل، أنْ يضعوا الدولة

الأموية الواقعية المادية العلمانية إلى جانب المُثُل المحمدية وبالتالي دعموا دعايتهم من خلال إظهار التعارض الواسع فيما بينهما. حافظ العباسيون على علاقات ودية مع المعتزلة بعد انتصارهم ونجاحهم بتأسيس الدولة. إلّا أنّ تلكم العلاقات بقيت سطحية، من حيث إنّ المعتزلة استمروا في جدلهم العقلاني، فيما اندفع العباسيون باتجاه تأسيس الإسلام وتطوير وترسيخ قواعد المؤسسة الدينية الرسمية حيث بقي المناخ الذهني محافظاً على الروح الثنائية.

شجع العباسيون تطور «العلوم» الإسلامية، وبخاصة علوم الفقه والتاريخ، ما أدّى بالنتيجة إلى وضع صورة داكنة حول الأمويين على الضدّ من الصورة المشرقة لمحمد ودولة الخلافة الراشدية. بدأ طلاب العلوم المذكورة بالنظر إلى الأمويين والعباسيين عَبْرَ خطوط الخير والشر، ومن خلال ثنائية الإله والشيطان وما شابه ذلك. لم يعد التاريخ لينقل ما حدث من خلال دروس التاريخ، إنّما ليعلم ويبشر بما سيحدث. لقد استقبلت الفلسفة الأرسطية في العالم الإسلامي، عندما عرفتْ أول مرة كما لو أنّها الوحي المساعد للقرآن. وكان من نتائج هذا الإيقاع والانسجام بين الفلسفة الأرسطية والقرآن أنّهما اسُتعملا لنقد وتقويض ما تبقى من الدولة. إلّا أنَّ هذا دام لمدة قصيرة فقط.

لكنْ سرعان ما دبّ الخلاف بين أرسطو والقرآن، أو بين العقلانية والمؤسسة الدينية الإسلامية. وكان هذا أمراً حتميّاً. بدأ الصراع نظريّاً ولكنّه سرعان ما أخذ شكل حربٍ شعواء. وصار هناك جانبان: المسلمون الذين يقفون خلف المؤسسة الدينية وكان يقودهم رجال الدين التقليديون؛ والعقلانيون الذين وقفوا خلف المعتزلة واستمروا بالتوعية حول المطالب الاستبدادية المفروضة من قبل المؤسسة الدينية الإسلامية. يمكن تشبيه الصراع هنا بذلك الذي نشأ عشية

الثورة الفرنسية بين المحافظين والتقدميين، بين أنصار ما يمكن أنْ يسمى بـ «علم اجتماع النظام» و«علم اجتماع التقدم».

اعتقد التقليديون أنّ العقلانيين ودعاة المنطق سيقودون إلى إحداث التفكك والانهيار الأخلاقي إذا ما علّموا الحشود الواسعة أفكارَهم ومنهجَهم. فقد كان الأسلم، من وجهة نظرهم، إبقاء الحشود بعيداً عن العقلانية الحرة والمنطق الأرسطي. كان على الحشود، بحسب ما يرون، أنْ تخضع لإرادة الله وأنْ تطيعَ أوامره بصورة تامة وعمياء. من جانب آخر، اعتقد المعتزلة بأنّ على الإنسان أنْ يستمع لصوت العقل قبل أيّ شيء آخر. من خلال هذا فقط، اعتقد المعتزلة أنّ الإنسان يستطيع الوصول إلى الأوامر الحقيقية لله، من حيث إنّ الله لا يعطي أوامر غير عاقلة إنّما يعطي أوامر يعقلها العقل. كان من الممكن - بنظر المعتزلة - معرفة الله وتمييز الخير من الشر من دون الحاجة إلى وساطة الوحي على الإطلاق.

اعتقد المعتزلة، بثبات، أنّ الله لا يمكن أنْ يصف الأشياء على أنّها جيدة أو سيئة، لأنّ الأشياء كذلك جيدة أو سيئة بطبيعتها السرمدية. بكلمات أخرى، قصد المعتزلة، كما يقول نيكلسون، استبدال الفكرة الشائعة للإله كإرادة أو قانون بحسب المفهوم الأرسطي. من جانب آخر، عدَّ التقليديون الوحي كما لو أنّه المصدر الوحيد للحكم الأخلاقي. فالأشياء جيدة أو سيئة لأنّ الله وضعها وأمر بأنْ تكون كذلك. وليس للعقل الإنساني أنْ يميز بين الخير والشر أو الحسن والسيئ. ومن وجهة نظر التقليديين، إذا لم يكن هناك نبي مرسل للتمييز بين الخير والشر، لا أحد يستحق العقاب من قبل الله لانتهاكه القانون الأخلاقي.

اشتد الخلاف النظري بين التقليديين والمعتزلة حتى دخل ميدان السياسة وبلغ ذروته عند وصول المأمون إلى دفة الخلافة عام (٢١٨ هـ).

وفي هذا المجال، وُصفَ الخليفة المأمون بكونه مثلاً نادراً على الرجل الذي لم يكن حذراً بشَأن مصلحته الذاتية. في البداية أراد إعطاء الخلافة إلى عليّ بن موسى الرضا وعندما رُفضَ العرض جعله وليّاً للعهد، وهو ما عُدَّ ميلاً للشيعة. إلّا أنّه بعد وفاة الرضا تحول المأمون نحو المعتزلة. وأخيراً أعلن أنّ الاعتزال دين الدولة، من دون أنْ يعير اهتماماً للخطورة التي سجلها إجراؤه هذا على حكمه هو نفسه. كان لديه ازدراء لعوام المسلمين عادّاً إياهم العقبة الكبرى في طريق التنوير الإسلامي.

المأمون ومذهب الاعتزال

أمر المأمون بعد تحوله إلى مذهب الاعتزال بأنْ يُختبر كل الفقهاء والقادة الدينيين ويلاحقوا بسبب اعتقاداتهم غير العقلانية حول أصل القرآن. فقد كان هناك اختلاف بشأن مسألة «خلق القرآن». اعتقد التقليديون أنّ القرآن هو الكلمة الحرفية لله مما لم يترك مجالاً للتساؤل. لكن المعتزلة أكدوا حريتهم الفكرية. كان ممكناً – بحسب رأيهم الذي مرَّ سابقاً– معرفة الله وتميّز الخير من الشر من دون الحاجة إلى الوحي كوسيط، على الإطلاق. قَبِلَ المعتزلة فكرة أنّ القرآن من صنع الله، أيّ إنّه أنتج من خلال نبي ملهم إلهيّاً، إلّا أنّهم رفضوا تأليهه أو تعظيمه.

والغريب الذي يمكن أنْ يلاحظ هنا، أنْ تجد أنصار العقلانية والتفسير الحر يفرضون اعتقاداتهم بالقوة على الأطراف المناوئة. قد يعدُّ هذا اعترافاً غير واعٍ من جانب المعتزلة في أنّ قواعد المنطق ليست مقبولة كونيّاً أو أنّها مقنّعة بصورة عفوية كما ادّعوا. يخبرنا التاريخ أنّه كلما فُرِضت الأفكار المنطقية بالقوة على الآخرين، رُفضتْ أو لم تُستَحسن. يبدو أنّهم تجاوزوا حقيقة أنّ الإنسان يتصير عقَلانيّاً بدلاً من أنْ يكون عقلانيّاً بالطبيعة.

في عهد المتوكل كسب التقليديون المعركة، حيث بدأت مرحلة الملاحقة والقمع للمعتزلة. لهذا عَدُّوا المتوكل من أعظم الخلفاء، رغم أنّه كان من أكثر خلفاء بني العباس انعداماً للعدل وممارسة للظلم بسبب ما أسموه قيامه بإنعاش الروح الأصيلة للإسلام. وانتهى الأمر بمحاربة المعتزلة فيما أسمي بـ «المحنة». أثبتت الأيام فيما بعد أنّه كان لانتصار التقليديين أثر مهم في تطور الفكر الإسلامي حيث طبعت «المحنة» عقول المسلمين من الأجيال اللاحقة، الذين تكونت لديهم، ابتداءً، ميول عقائدية ضدّ المنطق والعقلانية.

من جانبٍ آخر، لم يكن بمستطاع أكثرية المسلمين، على ما بدا، اتباع قواعد المنطق في حياتهم الدينية. مَثّلَ المعتزلة كما وصفهم أحمد أمين «الحركة الأرستقراطية». لذلك كان فقط بإمكان النخبة الثقافية في المجتمع تفهم معانيهم الكبيرة. كان على الأكثرية في المجتمع المسلم أنْ تنجرف بقوة نحوهم. وبذلك أصبح الاعتزال عقائديّاً كما في أيّ فكر مذهبي آخر. على أية حال، لم يختفِ الفكر المنطقي تماماً في المجتمع المسلم بعد اختفاء المعتزلة. فقد ظهرت طائفة جديدة حملت بيدها «إنجيل» المنطق وسميت «الباطنية». لم يبشر الباطنيون بالاعتماد المباشر على العقل والمنطق في فعالياتهم الدينية. في الحقيقة، توافق الباطنيون مع التقليديين على المخاطر الكامنة في تعليم المنطق للأكثرية. ومن أجل حلّ المُشْكِل الناجم عن إشكالية «العقل ضدّ التقليد»، صنّف الباطنيون الناس إلى طبقتين: النخبة القادرة على فهم الفلسفة والتصرف بحسبها؛ والأكثرية الذين يمكن أنْ يكونوا خاضعين وتقليديين فقط. مهمة النخبة أنْ تفكر وتدير وعلى الآخرين إطاعتها بلا سؤال. تنحدر مفردة «الباطنية» في اللغة العربية من كلمة «باطن» وهي (المعنى الداخلي). وقد سُمّوا كذلك لأنّهم فسروا، كما سنرى، التعاليمَ الدينية وفقاً للروح الفلسفية التي

تقف خلفها. يرى الباطنيون أنّ كل الأنبياء فلاسفة إنّما بقناع، أو كما يقول المقريزي: «يسعى الأنبياء والفلاسفة إلى الهدف نفسه وهو الصالح العام، إلّا أنّ الأنبياء يرسلون إلى الأكثرية فيما يُرَسلُ الفلاسفة إلى الطبقة المثقفة العليا».

وعلى الضدّ من المعتزلة، اعتقد أصحاب المذهب الباطني بثبات أنّه لا يمكن إجبار الأكثرية على التفكير بمثل ما تفكر النخبة. وهو ما يمكن أنْ يؤخذ على أنّه أول مشهد في تاريخ الإسلام الذي أسِّسَ للتمييز بين نوعين من طرز الفكر، الديني المقدس من جانب، والواقعي المادي العلماني من جانبٍ آخر. يبدو أنّ أصحاب المذهب الباطني يعتقدون أنّ الأكثرية يقودون حياة دنيوية وهم لذلك غير قادرين على الوصول إلى الحقيقة الدينية. ويعتقدون كذلك أنّه يمكن الوصول للحقيقة فقط من خلال أشخاص معصومين. معصومون ربّما بسبب ارتباطهم بصورة مباشرة بالعالم المعصوم المحكوم من قبل المنطق الأرسطي. فالشخص غير المعصوم غير قادر، من وجهة نظرهم، على الوصول إلى الحقيقة السرمدية للدين. ينبغي أنْ يكون للنخبة المعصومة لدى الباطنية صلة نسب مباشرة بالرسول من حيث إنّ معصوميتهم تعود جزئيّاً على الأقل إلى نسبهم المقدس.

شنّ أصحاب المذهب الباطني حروباً دموية ضدّ الخلفاء التقليديين لأنّهم بنظرهم (غير معصومين) مثل أيّ شخص آخر. فمن السخف، بحسب ما يقول الباطنيون، أنْ يخضع المسلمون في شؤونهم الدينية إلى أشخاص يشبهونهم من حيث الجهالة، مثلما ينسحب الأمر على ما يتعلق بالحقيقة السرمدية. بهذه الطريقة حلّ أصحاب المذهب الباطني الإشكال المعتزلي. كانوا بهذه الطريقة قادرين على أنْ يجسروا الفجوة الكبيرة بين النخبة الثقافية أو النخبة الفكرية من جهة، والأكثرية الجاهلة من جهة أخرى. وعليه، فقد صاغوا أطروحة ذات مصداقية

تجمع بين التقليدية والعقلانية. ووفقاً للباطنية، هناك مراحل معينة للحقيقة في كليهما، أي في التقليدية والعقلانية، وهناك مزايا ومساوئ في كليهما. وعليه، من الضروري تعليم الأكثرية أنْ يكونوا خاضعين ومطيعين فيما يسمح لقادتهم أنْ يفهموا ما يجري في الخطوط الخلفية من أجل أنْ يقودوا أتباعهم لما هو خيّر بصورة سرمدية ومطلقة. وكان ردّ فعل التقليديين، على أية حال، ضدّ أصحاب المذهب الباطني أكثر شدة مما كان ضدّ المعتزلة. فإذا ما اتُّهِمَ المعتزلة بأنّهم أصحاب بدع من قبل التقليديين، اتُّهِمَ أصحاب المذهب الباطني بأنّهم غير مؤمنينَ يرمون إلى تحطيم الدين بكامله والتأسيس لنوع من الإلحاد أو الفلسفة المادية، بدلاً عنه. وقد حمل المستشرقونَ المحدثون وجهة نظر مشابهة لوجهة نظر التقليديين فيما يتعلق بالباطنية. ربّما لأنّهم صدقوا ما قاله التقليديون من دون أنْ يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن ماهية الباطنية. قد يكون آمناً القول إنّ المنطق والفلسفة أصبحا حينذاك رديفين للإلحاد أو اللاتديّن. لذلك لم يكن نادراً آنذاك أنْ تحرق الكتب الفلسفية في الأماكن العامة، أو أنْ يُنفى الفلاسفة بلا محاكمة.

ودقّ الغزالي آخر مسمار في تابوت الفلسفة من خلال انتقاداته الشديدة للفلاسفة التي كانت مقنعةً تماماً، علماً بأنّه كان أحد أعظم أعداء المذهب الباطني. تبنى الغزالي مع ذلك، نظرية أصحاب المذهب الباطني في تصنيف الناس إلى نخبة وأكثرية أو حشود. كرّس الغزالي أضخم كتبه لدعم فكرة منع الأكثرية الجاهلة من الحجيراتية الدينية، إلّا أنّه اختلف معهم. فقد وضع النخبة من قادة التصوف في الطبقة العليا وليس الفلاسفة كما فعل الباطنية. كان الغزالي نفسه متصوفاً. وهو الذي دفع تهمة البدعة عن المتصوفة. بذلك أطلق الغزالي نفخة قاتلة على المنطق الأرسطي. نتيجة لجدله المقنع بدرجة عالية، أطاح بالعقل من عليائه. لم يعد العقل الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة.

كان لدى الغزالي إيمان كامل بما أسماه «الحدْس» أو وحي المتصوفة. كان «الحدْس» برأيه أفضل من العقل في المجال الديني، تماماً كما كان العقل أكثر تفضيلاً من الإحساس في الحياة اليومية. إذا أخبرتك حواسك، على سبيل المثال، أنّ الظل بلا حركة، ساكن لا يتحرك، سيقوم العقل بتفنيد إحساسك ويقول لك إنّ الظل يتحرك بصورة تدريجية وببطء. يستنتج الغزالي أنّه ربّما هناك قدرة أخرى في الإنسان تستطيع أنْ تفند العقل بالطريقة نفسها تعطي الإنسان معلومات ذات مصداقية حول الكون. يقول أوليريفي في مناقشة الغزالي: يمكن بواسطة الوحي فقط الوصول إلى الجوهريات الأساسية للحقيقة. الفلسفة بحدّ ذاتها غير مساوية أو أنّها خصمٌ للوحي. إنّها ليست أكثر من حسّ عامّ وتفكير منتظم يمكن أنْ يستعمله الأشخاص حول الدين أو أيّ موضوع آخر، في الأقل، إنّها تعمل كحافظة ضدّ الخطأ في الاستنتاج والجدل، والمادة الأساسية بقدر ما يخص الدين، والتي يمكن أنْ تشبع فقط بالوحي. يعطى الوحي من خلال القرآن والسنّة وهو كافٍ لقبول ما أوحي به، إلّا أنّ الحقيقة النهائية للوحي يمكن أنْ تختبر ويبرهن عليها من خلال تجربة الفرد فقط. هذا ممكن بقدر ما يخص الأشخاص. يصبح الفرد عارفاً من خلال التمركز الذاتي ويتلقى التطمينات والتنوير من خلال الاتصال المباشر بالله.

كان الغزالي في الحقيقة أحد أعظم العقول في التاريخ الكلي للإنسانية. لحسن الحظ وربّما لسوء الحظ، وُجِّه قلمه الغزير في الغالب ضدّ العقل والمنطق. وغالباً ما قيل إنّه هو الشخص الذي وضع نهاية للفلسفة في الإسلام. وعلى وجه الدقة، قد يقول المرء إنّه هاجم فقط الفلسفة الإغريقية والمنطق الأرسطي. يمكن أنْ يشبّه تأثيره في هذا المجال بتأثير كانط في الأزمنة الحديثة. لقد أضعف الغزالي بصورة معتبرة، الإيمان بقدرة العقل الإنساني لفهم الحقيقة النهائية للعالم.

بعد الغزالي، بدأ المسلمون التقليديون بالنظر إلى الجنون على أنّه نوع من القدسية أو النبوة. عُدَّت أنواع معينة من الجنون مؤشراً على الإلهام الإلهي. فَقَدَ ابن عربي، المتصوف المعروف، عقله في أوقات. وكما قال مرجليوث: «في المراحل العليا للتصوف هناك قرابة مع الجنون، ليس على نحو واضح إلّا أنّها معترف بها». وفي الحقيقة، ليس صعباً أنْ ترى رجالاً في البلدان المسلمة اليوم بشخصيات متمركزة ذاتيّاً، تطوف الشوارع وتعامل باحترام وقدسية.

لم يظهر بعد الغزالي فيلسوف مهم في الإسلام، باستثناء أولئك الذين ظهروا في الجزء الغربي من العالم الإسلامي، سرّاً أو بقناع كما في إسبانيا وشمال أفريقيا. ففي المغرب العربي، يمكن أنّ نلحظ اختلاف الحركة الاجتماعية تماماً عن تلك التي في المشرق. ربما يعود ذلك إلى الطبيعة الصحراوية وسعتها في المغرب، ما جعل القيم البدوية أكثر تأثيراً من القيم المدنيّة. وقد يوضح هذا سبب تخفّي الفلاسفة في المغرب بأسماء متنوعة أو وظائف مختلفة. لم يكن الاتهام بالميول الفلسفية أمراً بسيطاً. إلّا أنّه يمكن القول إنّ بعث الفلسفة في المغرب يشبه آخر لهبة نار من شمعة محترقة مسّتها ريح قوية. يقول مكدونالد: إنّ مشكلة الفلسفة في المغرب العربي تكمن في أنّ الفيلسوف مشغول بكيفية الحصول على مكانة يمكن الدفاع عنها والمحافظة عليها في عالم اجتماعي، في الغالب، جاهل فلسفيّاً ومتطرف دينيّاً. فكيف يقدم أفكاره ويتكيف للحياة في مجتمع مسلم؟ في المغرب العربي حيث تسود البداوة أو المجتمع الديني المقدس، تؤخذ العقلانية كمؤشر للتشكيك بقضية الجماعة. وكما رأينا، لا مكان للتساؤل العقلاني أو التحليل العقلي الحر في المجتمع الديني المقدس، حيث يؤخذ كل شيء كمسلّمات، فيما يؤخذ الشك كنوع من أنواع الخذلان.

حدث في المشرق العربي الأمر نفسه عشية حكم المغول البدو.

فقد تَمثَّل أحد العوامل التي أضعفت مكانة الفلسفة في المشرق العربي بعد «المحنة» بصعود الأتراك البدو إلى السلطة وفقاً لما جاء في كتاب «ظهور الإسلام» لأحمد أمين. في الحقيقة، يمكن أنْ يؤخذ الصراع الحاد بين التقليديين وأصحاب المذهب الباطني على أنّه يمثل في ناحية الصراع بين الأتراك البدو والفرس المتمدنين.

ميَّز فلاسفة المغرب العربي أنفسهم بالتشديد على الفصل التام بين عالم النخبة وعالم أكثرية الناس أو العوام. بالنسبة لهم، ينبغي على الفيلسوف أنْ يعيش في عالمهم هم وفقاً لمنطقهم. العوام بنظرهم أطفال كبار. إنّهم لا يستطيعون فهم الأفكار التجريبية المجردة الواسعة. ميدان تفكيرهم وتصرفهم هو الميدان الخاص والمعين الصلب. من الممتع ملاحظة التحول التدريجي لدى أشهر فلاسفة المغرب العربي، ابن باجة وابن طفيل وابن رشد من حالة من الصرامة وعدم التسامح إلى حالة من التسامح والفهم لطريقة حياة العوام. يُثقِّف أولهم، ابن باجة، بأنّ على الفلاسفة أنْ يعيشوا في عالم خالص للتجريد وفكر مقاد بصورة منطقية. ينبغي لهم تحرير أنفسهم من فجاجة عالم البحث عن اللذات للعوام وتوحيد أنفسهم مع «العقل النشيط»، الذي هو، بحسب نظرية ابن باجة، الخالق نفسه. تتميز نظرية ابن باجة باعتقاد ثابت للانفصال التام والثابت غير القابل للتسويات للفلاسفة عن العوام. فعلى الفلاسفة أنْ يعيشوا في «دولة الداخل». وكما يعبر مكدونالد: على الفيلسوف أنْ يعيش حياة هادئة ويتابع حصوله على المعرفة والتطور الذاتي. لذلك، سيكونون على مستوى واحد مع الطبيعة والحياة السرمدية، بعيدين عن الحياة المسعورة بأهداف أوطأ ومفاهيم أوطأ. على الفيلسوف أنْ يعيش بصورة عقلانية على كل المستويات، وأنْ يكون قادراً على إعطاء سبب أو تفسير لكل فعل. قد يجبره هذا على العيش بعزلة انفرادية؛ فالعالم غير عقلاني ليعاني من

العقل، وإنّه قادر على أنْ يعيش حياة هادئة ويتابع حصوله على المعرفة والتطور الذاتي.

كان ابن طفيل الذي جاء بعد ابن باجة كفيلسوف قائد في المغرب العربي، أكثر ميلاً، إلى حدٍّ ما، إلى العوام. اعتقد أنّه، على الرغم من أنّ توجهات الفيلسوف مختلفة، فإنّ عليه أنْ يهتم بالعامة. قد يسمح للفيلسوف بأنْ يأخذ بالاعتبار طرقهم «الطفولية» في الحياة، لغرض الحكم وبالتالي التوجيه نحو الخير. ووفقاً لابن طفيل هذا ما فعله النبي محمد. إذ لم يستطع النبي أنْ يظهر «الضوء التام الكامل» للعوام؛ ولكنّه فيما عدا ذلك كان قادراً على تحقيق بعض الإصلاحات الاجتماعية المحددة من خلال بعض الأمثلة الصلبة لهم، محاولاً، بطريقة ما، تشييد جسرٍ بينهم وبين الفلاسفة.

أما ابن رشد فقد اتفق مع من سبقه من الفلاسفة في أنّ الفلسفة والمنطق هما الطريق الوحيد للسعادة الأبدية. لكنْ، بما أنّ العوام غير قادرين بصورة تامة على فهم ومتابعة ما يتطلبه المنطق، فإنّ من الضروري للفيلسوف إذن أنْ ينزل إلى عالمهم ويحاول تعليمهم بطريقة يجعلهم فيها يفهمون.

يختلف ابن رشد مع ابن باجة في جانب فضيلة تقاعد الفيلسوف وانسحابه من عالم العوام. إذ لا يؤدي التقاعد بنظره إلى الفن ولا إلى العلم. ويجب على الفيلسوف أنْ ينفق بعض المساعي لإصلاح المجتمع. عُرِفَ ابن رشد بإصراره على حقيقة أنْ لا يكشف الفيلسوف فكره الفلسفي إلى العامة. إنّها جريمة شنيعة من جانب الفيلسوف أنْ يعلّم العوام الفلسفة. إنّهم مرضى؛ إنّه لمما يؤدي إلى التسمم أنْ تعطيهم الغذاء نفسه الذي تطلبه للأصحاء. وعلى الحكومة أنْ توقف، حتى وإنْ كان بالعقوبات الشديدة الممارسات المماثلة من جانب الفلاسفة.

الدين هو الـدواء الوحيد للعامة. وعليه ينبغي ألّا يخلط الدين بالفلسفة. كان رجال التعاليم الدينية على خطأ تام، مثلما يرى ابن رشد، حين حاولوا التسويةَ بين الفلسفة والدين. إنّه لمن المؤذي، ومن ثمَّ، غير المشروع أنْ تفرض قواعد وتعليمات أحدٍ على آخر. على الفيلسوف أنْ يفعل ما يفعله النبي عادةً، بمعنى أنْ يعلّم العامة من خلال تطبيق مفاهيم المتعة لديهم والارتقاء بطرقهم التقليدية للحياة. بهذه الطريقة أنهت الفلسفة الإغريقية حياتها في الإسلام. وكان ابن رشد، وفقاً لرينان، آخر ممثلي الفلسفة الإسلامية. وقد أظهرت نظريته، أكثر من أيّ نظرية أخرى في الإسلام وربّما في العالم كله الفجوة غير القابلة للإغلاق بين طراز فكر الفلاسفة وطراز فكر العامة. مما يشير إلى الموت المؤلم للفلسفة في الإسلام. بحسب رينان، حَكمت المؤسسة الدينية التقليدية في الإسلام، بعد ابن رشد لما يزيد على ستة قرون دون أنْ تواجه خصماً مهمّاً.

لم تخفق الفلسفة الإغريقية بصورة تامة بعد ابن رشد كما شدد رينان. على نحو الدقة، انقسمت الفلسفة إلى مكونين أصليين هما المنطق والنظرية. في الحقيقة، يمكن القول إنّ الفلسفة الإغريقية استمرت نشيطة في الإسلام إنّما بنوع معين من القناع الشيزوفريني. انقسمت إلى جزأين مميزين سار كل منهما بطريق منفصل. ويمكن للمرء أنْ يجد آنذاك، أنّ المنطق الأرسطي كان ولا يزال نشيطاً على يد علماء الدراسات الدينية والمفكرين الاجتماعيين، في الوقت الذي كانت فيه النظرية الميتافيزيقية والنفسية ذائعة الصيت لدى المتصوفة. بالنتيجة، إنّه لممّا يدعو إلى المتعة أنْ تجد نظرية بلا منطق من جانب ومنطق بلا نظرية من جانب آخر.

استعمل علماء الدين أو علماء الكلام، كما يسمون في الإسلام، بصورة مكثفة المنطق الأرسطي. بحسب أوليري فإنّ «الكلام»، هو

الدراسة الدينية التي أُخذت منها الفلسفة، إلّا أنّها استمدت مادتها الرئيسة من الوحي. وبذلك كوّنت شيئاً يسير بموازاة الدراسات الدينية للمسيحية اللاتينية. تعني مفردة «الكلام»، حرفيّاً الحديث أو الجدل. وقد سميت الثيولوجيا الإسلامية «كلاماً» لتكون موازية في الدين مع المنطق في الفلسفة. علينا أنْ نتذكر أنّ كلمة «المنطق» بالإغريقي تدل على المعنى نفسه الذي تعنيه مفردة «كلام» باللغة العربية. وهكذا ترجمت كلمة «منطق» إلى العربية لتعني الكلام أيضاً. باختصار، كلاهما «المنطق والكلام» أخذا في الإسلام على أنّهما من طبيعة واحدة.

بهذه الطريقة لم يلجأ علماء الدراسات الدينية «علماء الكلام» إلى التنظير الفلسفي والتأمل بحدّ ذاته. وجدوا المادة الفلسفية لهم متوفرة في القرآن والسنّة المحمدية. كان عليهم أنْ يبحثوا عنها في الأماكن المألوفة ويطبقوا عليها بعد ذلك القياس المنطقي. وبذلك حوّلوا الاهتمام عن حقيقة الطبيعة من خلال منهجياتهم وأنساقهم الرسمية إلى جانب استنتاجاتهم وتعديلاتهم للبرهان والبرهان المضاد. من جانبٍ آخر، استعمل المتصوفة الكثير من التأمل النظري والفلسفي، من دون الاهتمام الكافي بالتفسير المنطقي والرسمي. وكما يقول أوليري: من حيث الجوهر، بقيت الفلسفة لدى المتصوفة، وقد نقول إنّ التغير الجوهري يكمن في المعنى الجديد المعطى لكلمة «حكمة» التي توقفت عن أنْ تشير إلى أهمية الحقائق العلمية والتأملات المكتسبة بصورة فكرية، ثقافية عقلية، وأخذت على أنّها معرفة فوق الفكرية للخالق. بكلمات أخرى، اعتمد المتصوفة كثيراً على «الحدْس» والإلهام المهيّج النشوان. استهزؤوا بالتفسير الرسمي ووصفوا أحياناً بالمجانين.

يمكن أنْ يوجد المثال الممتع جدّاً للفلسفة الصوفية لدى ابن عربي

الذي عُدّ، كما يشير نيكلسون، أعظم المتصوفة المحمديين. وكما لوحظ مسبقاً، نُقل أنّ ابن عربي فَقَدَ عقله مرة. قيل إنّ أحد أعظم أعماله، «الوحي المكي»، كُتِبَ في ظلّ ظروف «الحدْس» و«نشوة» من نوع ما. وكان ذلك الكتاب كُتِبَ في مكة بعد ستة قرون على ظهور الرسالةُ المحمدية. وفيه عبَّر ابن عربي عن الاعتقاد بأنّ كل كلمة من الوحي المكي أُمليت على محمد من قبل قوة ما وراء طبيعية. وبتعبير نيكلسون، فقد رأى ابن عربي الرسول في عالم الأفكار الحقيقية، جالساً على العرش وسط الملائكة.

ولد ابن خلدون في هذه الفترة ذات المناخ الفكري المميز. المتصوفة بتشديدهم على «الحدْس»، وعلماء الكلام بتلاعبهم الرسمي والمنطقي إلى جانب عمله بالسياسة وهو مجال علماني بامتياز. من المحتمل أنْ تكون ظهرتْ لابن خلدون الحقيقة ذات الأبعاد الثلاثية بصورة محكمة: الحدْس، العقل والإحساس. في الحقيقة، يسلط كل واحد من هذه الأبعاد ضوءاً مهمّاً على المعرفة، إلّا أنّه من الخطورة أنْ تؤخذ منفصلة. إنّ تاريخ الفكر الإنساني، كما يقول سوروكن، مليء بالملاحظاتية والتفسيرات المضللة والتأملات غير الصحيحة، مع استنتاجات حدْسية زائفة. بهذا المعنى إنّ مكانة الحدْس ليست أسوأ من تلك التي يمتلكها الإحساس أو المنهج الديالكتيكي. لا تستطيع أيّ من هذه بحدّ ذاتها معانقة الحقيقة إنّما كلها مع بعضها. وعند ابن خلدون، يمثل الإيمان والعقل والإحساس الحقيقة الموحدة القريبة للحقيقة المطلقة.

فيما عدا ذلك، لم يقلل ابن خلدون من دور «الحدْس»، في الميدان الفكري والثقافي. وغالباً ما نصح ابن خلدون قرّاءه بالتوقف عن الاعتماد بصورة كلية على المنطق الرسمي في البحث عن أفكار جديدة، وتوقع أنْ تكون الحقيقة ملهمَة له بواسطة الله. وفي الحقيقة،

إنَّ كل نظريته مُلهم من الخالق، مثلما ادّعى، في وقت قصير جدّاً خلال تقاعده في عزلته البدوية. فبحسب كلماته: «أوحى لي الله بها، من دون تعليم من أرسطو أو من خلال تشكيلها من قبل عالم فارسي». واعترف في مكان آخر أنّه قرأ كتب التاريخ المتنوعة لغرض التحضير لكتابة «تاريخه العام»، وأنّ حدْسه أيقظه وأدّى به إلى تأسيس ميدان جديد للمعرفة في التاريخ برغم حقيقة أنّه كان مفلساً في المعرفة التاريخية. وهذا يذكر بالوحي المكي لابن عربي. باختصار، نستطيع القول هنا إنّ الخاصية «الحدْسية» لعمل ابن خلدون تشبه «الخاصية الحسية» التي تكلم عنها سوروكن. وفيما يتعلق بالخاصية المنطقية، من الممكن أنْ يوصفَ ابن خلدون بأنَّه مخترع لمنطق جديد وهذا ما سنتناوله في الفصل القادم.

الفصل الخامس عشر

ابن خلدون ومنطقه الجديد

في جانب من الجوانب، يمكن عدُّ ابن خلدون نتاجاً للتحول الفلسفي الذي بدأ بالإسلام مع المعتزلة في المشرق العربي واستمر حتى ابن رشد، الفيلسوف المغاربي العظيم. يميل العلماء المحدثون من، أمثال توينبي، إلى النظر لما قدمه ابن خلدون من نظرية كما لو أنّه ضربة عبقرية لم تكن إلّا نتاج ومصدر إلهام شخص الباحث العظيم. يمكن أنْ توصف هذه الفكرة بالساذجة، خاصةً إذا ما نظرنا إليها في ضوء وجهات نظر وبحوث اجتماعية متعاقبة. من وجهة النظر الاجتماعية، لا وجود للابتكار في العالم، نظريّاً كان أم ماديّاً، مما لا يدين لمكونات أو تطورات مادية وغير مادية سابقة كما يقول أوكبرن. مهما كان المبتكِر، ومهما كانت عبقريته وعلمه ومعرفته، فإنّه لا يستطيع أنْ ينتج َشيئاً ما من لاشيء. الإسهامات تتكوّن في الغالب من ربط مكونات سابقة. ما يضيفه، كما يقول أوكبرن، القليل جدّاً بالمقارنة إلى ما وجده متاحاً له وأمامه من قبل.

التغيير في الغالب يحصل بالفعل الجمعي. لا وجود للابتكار الفردي ولا قيمة للمبتكر كفرد. لذلك، ليس صحيحاً بصورة تامة القول إنّ نظرية ابن خلدون ولدت بلا إرث اجتماعي وثقافي سابق. لكن السؤال

الذي أرى ضرورة تقديمه في هذا الفصل هو: من أين وكيف حصل ابن خلدون على نقطة البداية في نظريته الاجتماعية المشهورة؟. فوفقاً لبعض الدارسين، كان ابن خلدون غزاليّاً (نسبةً إلى أبي حامد الغزالي). وكان بالنسبة لآخرين رشديّاً (نسبةً إلى ابن رشد)، حسب طه حسين. قد يكون هذا مبعثاً للشعور بالالتباس بسبب تعارض التوجه الفلسفي لكليهما، الغزالي وابن رشد. وبينما كان ابن رشد طالباً متحمساً ومحترماً لأرسطو في الإسلام، كان الغزالي عدوّه اللدود.

كان الاثنان، ابن رشد والغزالي، عدوّين فيما بينهما. وفي حين كتب الغزالي ينتقد ابن رشد، كما عبَّر عن ذلك في كتابه، «تهافت الفلاسفة»، ردّ عليه ابن رشد بكتاب، «تهافت التهافت». كذلك، يُعَدُّ الكتابان من الأعمال الكلاسيكية في الإسلام. يمكن النظر إلى ابن خلدون بوصفه غزاليّاً ورشديّاً. فقد تبنّى ابن خلدون من الغزالي الخصومة للمنطق الأرسطي. وفي الوقت نفسه، تبنّى المواقف التفضيلية لابن رشد نحو العامة. جاء ابن خلدون بنظريته المحدثة على نحوٍ غريب من خلال الجمع الفريد لهذه الأفكار القائمة من قبل كما يقول بيكر. وبما أنّ المنطق الأرسطي، كما يشير الغزالي، عديم الفائدة، في الشؤون الدينية كما في الشؤون الدنيوية، وبما أنّ طرق العامة تستحق، كما يشير ابن رشد العناية والاهتمام من قبل الفلاسفة على الضدّ من إملاءات المنطق المتعالي، لنا الحق بالنظر إلى المنطق الجديد الذي يمكن أنْ يكون مناسباً على نحوٍ أفضل لفهم الحياة الواقعية من المنطق الإغريقي. يُذكَر أنّ ابن رشدٍ وصف الغزالي بأنّه شخص جاهل.

قد تكون هذه هي نقطة البداية في نظرية ابن خلدون. يقودنا كل شيء إلى الاعتقاد بأنّ ابن خلدون قصد بصورة رئيسة من خلال كتابة «المقدمة»، إلى أنْ يطور نوعاً من المنطق «الواقعي» «العلماني» «المادي» ليحلّ محل المنطق «المثالي» «الديني» «المقدس».

وكما لاحظنا من قبل، كتب ابن خلدون مقدمته لتكون مقدمة لتاريخه العام. إنَّه يرى أنَّ المؤرخين المسلمين ممن كتبوا قبله تأثروا بالمنطق القديم. وكونه هو نفسه تأثر باحترامه الشخصي للأمويين على وجه الخصوص والعرب على وجه العموم، هذا إلى جانب حرصه على أنْ لا يكون ساخطاً على وجهة نظر المؤرخين المعادية للأمويين، وكدبلوماسي بارع ربّما رأى أنّ المحاولة خصبة ليصحح بصورة مباشرة أو يفند وجهات نظرهم بنقد منطقهم. لذلك وجد نفسه ملتزماً بابتكار نسق منطقي جديد يستطيع أنْ يشنّ من خلاله هجوماً غير مباشر ويكون أكثر اختراقاً لهم ضدّ أفكارهم العقائدية أو الأيديولوجية.

ابن خلدون وفضّ النزاعات الفكرية

يمكن أنْ يُعدَّ ابن خلدون، بصورة آمنة، الكاتب الوحيد في الإسلام الذي أدرك بصورة واعية أو غير واعية أهمية الافتراضات المسبقة وفئات التفكير لفضّ النزاعات الفكرية. تنازعت المدارس والطوائف الإسلامية، على اختلافها ولقرون، بلا جدوى على الإطلاق، قبل ابن خلدون، من أجل معرفة أيّ الأطًراف كان على حقّ. استعملوا كلهم أدلة مستمدة من المنطق الأرسطي. وكانت النتيجة أنْ قال أحدهم: «ما كان يمكن البرهنة عليه من خلال استعمال المنطق، يمكن تفنيده باستعمال المنطق نفسه».

كان لا بدّ، والحالة هذه، من منهج جديد لفضّ النزاعات. قد يكون هناك، قبل ابن خلدون، شعور بالحاجة وشكوك بشأن فعالية المنطق القديم للوصول إلى الحقيقة المطلقة. يُلاحَظ هنا ألَّا فرق بين المناطقة والأميين الجهلة في هذا المجال. فالجماعات اختلفت فيما بينها على نطاقٍ واسع بشأن الحقيقة المطلقة. لذلك، لم يكن المنطق مفيداً لفضّ

عدم الاتفاق. وإذا كانت وظيفة المنطق أنْ تؤدي إلى الحقيقة التي لا خلاف عليها، كما تمَّت المحافظة عليه، فلا خلاف على الإطلاق بين المناطقة، وعلماء الكلام أو الفلاسفة. لقد جرت مناقشة ممتعة بشأن طريقة البرهنة على الفكرة ودحضها من خلال المنطق نفسه في كتاب ابن حزم «الملل والنحل». وكان ابن حزم سلطة فكرية معروفة ومحترمة في المغرب العربي، حتى إنَّ ابن خلدون اقتبس منه مراراً وتكراراً وعلى نحوٍ يعطي انطباعاً بأنّه يحترمه ويثق بحجته.

لم يكن ابن خلدون مهتمّاً بالحقيقة الميتافيزيقية أو الدينية. ترك ذلك للأنبياء ليهتموا به. لكنّه كان مهتمّاً بنوع واحد من الحقيقة التاريخية التي قرر أنْ يعمل عليها ليكتشفها من خلال اختراع منطق أو «أداة علمية»، يستطيع من خلالها التمييز بين الحقيقة والزيف في البيانات التاريخية، وليضع حدّاً للخلافات والجدالات التي نشبت بسببهما.

ابتكر ابن خلدون، كما رأينا في القسم الأول من هذا العمل، المنطق الآني، النسبي، الواقعي والمادي ليحلّ محل المنطق الأرسطي السرمدي، الروحاني المطلق. فبدلاً من النظر إلى الأطراف المتنازعة للإسلام من خلال وجهة النظر الثنائية التي تحاول النظر إلى أنّ البعض كان على حقّ وأنّ الآخر على باطل، توصل ابن خلدون إلى أنّ كل طرف كان على حق ضمن ميدانه، أو كما يضعها بمفرداته: «إذا نظرت إلى كل الأطراف بعين العدالة والفهم ستجد عذراً لكل واحد منهم». لم يتعرف ابن خلدون على منطقه الجديد، وإنْ كان أسماه «علم الترابط الإنساني» أو «علم العمران البشري». ووفقاً لطه حسين، أراد ابن خلدون لـ «علمه» الجديد أنْ يستعمل بكتابة التاريخ تماماً كما استُعمِلَ المنطق القديم في الفلسفة والدراسات الدينية أو علم الكلام. أرادَ للقوانين الاجتماعية التي دعمها أنْ تكون أدوات أو

قواعد يمكن أنْ تُستَعمل بصورة إيجابية لغرض التحقق من مصداقية البيانات التاريخية. لقد وضع ابتكار تسمية «العمران البشري» ابنَ خلدون في مصاف المكتشف للعلم الجديد، ما أهَّله ليُعدَّ مؤسسَ علم الاجتماع.

من جانبٍ آخر، رأى طه حسين أنّ هناك ترابطاً ذا دلالة بين مناقشة ابن خلدون المستفيضة للعلوم واكتشاف العلم الجديد، «علم العمران البشري»، وأنّه بذل جهداً في نهاية المقدمة لتسمية علماء ووضع اسمه كمؤسس للعلم الجديد. كانت المدنيّة الإسلامية أظهرت شغفاً باكتشاف العلوم، على تعددها وتعقيدها، إذ بدا أنّهم أعجبوا بالطريقة التي جعلت أرسطو اسماً عظيماً، من خلال تطوير علم المنطق الذي عرف باسمه في مواجهة السفسطائية. آنذاك، أصبح اكتشاف «العلوم» الجديدة وتسميتها باسم مؤسس مشهوراً، كما في أصول الفقه أو «مبادئ القانون الإسلامي» من قبل الشافعي الذي شبّهه الرازي بأرسطو، أو «علم العروض» للفراهيدي. وهو العلم الذي توصل إليه الفراهيدي بالصدفة، حين كان يسير في الشارع، فنزل عليه الإلهام ليضع قواعد لأوزان الأبيات الشعرية.

ليس من قبيل المبالغة القول إنّه لم يكن هناك حدود لعدد «العلوم» في الإسلام، حتى الأحلام اخترعوا لها علماً أطلقوا عليه علم «تفسير الأحلام» بقواعده وتعميماته. حقيقةً، إنّه في زمان ومكان ابن خلدون، ضعفتْ هذه النزعة لتأسيس «العلوم». يُعزى ذلك إلى الثقافة البدوية السائدة حينها في شمال أفريقيا، بالضدّ من واقع الحال في المشرق العربي حيث أُسسَ معظم العلوم. كما ظهرت النزعة لكتابة الهوامش (للكتب) تفسيراً وتوثيقاً حتى إنّ بعضها زاد على الكتاب نفسه. وهو ما كان محل انتقاد ابن خلدون. عندما كتب ابن خلدون «المقدمة»، كان يرمي إلى إظهار أنّ الحقائق التاريخية تتطور مع مضي الوقت، وأنّ

الكتّاب المحدثين، آنذاك، لم يكونوا أقل أصالة من القدامى. كانت تلك بالنسبة لتاريخ الإسلام أشبه ما تكون بصرخة في وادٍ.

عندما أوجد ابن خلدون علمه للتاريخ وأطلقه لمعاصريه، لم يبدُ أنّ هناك من لاحظ أنّ فيه شيئاً جديداً. كانت العقلية قد بلغت درجة فائقة من التناغم بحيث لم تستطع أنْ تبصر ما هو جديد فيها. لم يظهر لمن حوله أنّ في عمله ما هو جديد، بل إنّهم رأوا أنَّ الأفكار التي عدَّها جديدة، سبق أنْ تناولها آخرون من قبل. بالنتيجة، نُظِرَ إلى ابن خلدون وبخاصة من قبل أبناء جلدته على أنّه لا يملك أيّ معرفة.

جديد ابن خلدون

بدلاً للتعامل مع الأفكار الخالدة في العالم المثالي، كما هو متوقعٌ من المفكرين الجادين، وصف ابن خلدون الجانب «التافه» للعالم الراهن الآني والخادع. كتب عمَّا كأن يحدث واقعيّاً، وعن الطرق الاعتيادية للحياة الاجتماعية كما لو كان يراها ثابتة أو يريد إبقاءها على ما هي عليه. وكان المفكرون في زمانه يرون أنّ هذه الطرق الاعتيادية للناس العوام ينبغي أنْ تتغير أو يعاد إصلاحها بصورة جذرية أو تستبدل بما كان سائداً في الماضي. كان لدى هؤلاء المفكرين ثنائية واضحة بين الخير والشر. وضعوا بصورة طبيعية الطرق الاعتيادية للحياة في الجانب السيّئ، فيما وضعوا الجانب الخيّر، ليكون مكرساً بصورة تامة للأحلام «المثالية» والمخططات الطوباوية.

من جانبٍ آخر، فإنَّه لا وجود لثنائية من هذا النوع، مثلما يرى ابن خلدون. فالخير والشر يمثلان جانبين اثنين للحقيقة الواحدة، أو كما قال: «المفروغ منه، أنَّ الجزء العظيم من الخير لديه جزء يسير من الشر كتحصيل حاصل». كان منطق ابن خلدون ديالكتيكيّاً. أخذ ما

كان يحدث بصورة واقعية كما لو أنّه لا مفرّ منه. بالنسبة له، فإنّ هذه أمور تسير وفق نمط ثابت، وكانت المهمة التي عزم على القيام بها أنْ يكتشف ذلك النمطَ.

رفض ابن خلدون فكرة المعتزلة في أنّ الجهل عذر غير مقبول لتبرير الفعل الخاطئ. وكما رأينا، فإنّ عقل الإنسان، وفقاً للمعتزلة، يستطيع أنْ يرى الحقيقة أينما كان وفي أيّ زمان؛ دليل الإنسان داخل نفسه؛ يمكن لكل إنسان أنْ يكون نبيَّ نفسه. فمن وجهة نظرهم، يستطيع الإنسان أنْ يكتشف القياسات المنطقية، وجود الخالق ومحتوى أوامره، مثلما أنَّ الله يأمر بالخير، وأنْ الإنسان يستطيع معرفةَ أمر الله من خلال معرفة ما هو خيّر منطقيّاً.

ظهر بضعة مفكرين في الجناح المتشدد رفضوا هذا الفكر العقلاني المتطرف. بالنسبة لهؤلاء الكتّاب، هناك ضرورة للأنبياء لإرشاد الناس في الميادين الأخلاقية. فالخير فيما اختاره الله، وأنّه لا وجود لشيء خيّر بطبيعته. وكل منْ لم يسمع من الرسول لا يعاقب من قبل الله لسوء معتقداته أو سلوكه، بسبب أنّه غير قادر بنفسه ولوحده أنْ يتبنى الفكر القويم وطبعه بالمنطق النسبي الراهن الآني والمادي. وبما أنّ الإنسان لا يعاقب على ما فعل بسبب الجهل، لا يحق لأحد إذن إدانته. بالمحصلة، لا يحق لأحد إدانة عادات وتقاليد مجتمعٍ ماً. وعلى المصلحين المثاليين وأتباع المنطق الشكلي أنْ يذهبوا بعيداً إلى حدّ ضرب رؤوسهم بالحائط.

يُنجِزُ الناس الاعتياديون، في كل زمان ومكان، الأشياءَ بحسب ما تعوّدوا عليها. إنّهم يرثون أخلاقياتهم وأفكارهم المعتادة ويعدّونها من أكثر الأشياء طبيعيةً ومصداقيةً في العالم. بكلمات أخرى، إنّهم جهلة بصورة تامة بشأن الطرق «المثالية» التي يبشر بهاً المناطقة والفلاسفة. فضلاً عن ذلك، إنَّهم قد لا يكونون قادرين على فهم هذه الطرق، حتى

وإنْ كانوا تعلموا بصورة جيدة جدّاً. يبدو ابن خلدون هنا معْترِفاً بحقيقة أنّ الإنسان غير قادر على فهم الأفكار التي لا يملك بصددها أفكاراً مسبقة وتهيئة ذهنية مسبقة أيضاً. قدَّمَ ابن خلدون قصة بنّاءة عن ولد سجن مع والده منذ طفولته في سن الرضاعة، وكان الولد غير قادر على فهم أو تصور العالم بصورة صحيحة، وفقاً لما كان والده يخبره به حول العالم الخارجي. يرى ابن خلدون، أنَّ كل الناس مثل هذا الولد بقليل أو كثير. إنّهم لا يستطيعون أنْ يفكروا بالأشياء، فيما وراء تجربتهمُ المألوفة، بصورة صحيحة. قد يكون ابن خلدون مُتأثِّراً في هذه الفكرة بالنقد الغزالي للعقل الإنساني. فضلاً عن ذلك، يرى ابن خلدون أنّ العقل الإنساني نتاج البيئة، وأنّ الإنسان طفل عاداته وتقاليده.

حتى الأنبياء، يقول ابن خلدون، يفترض أنْ ينجزوا ويحققوا المعجزات، يؤدوا إصلاحاتهم الدينية بطريقة غير مباشرة، ووفقاً لما اعتاد عليه الناس. ربّما أخذ ابن خلدون هنا فكرة «الإجماع»، وطورها لنهايتها المنطقية. إذ يمكن أنْ يُفهَمَ «الإجماع»، في التقاليد الإسلامية بوصفه مؤسسةً محافظةً. فيؤخذ كل ما اتفق عليه من قبل أجيال سابقة على أنّه ذو مصداقية. و«الجديد»، في نظر المسلمين المتشددين «بدعة»، بمعنى أنَّ الابتكار مُحرّمٌ، ما دام جديداً. سيكون الجديد مسموحاً به ومقبولاً ما إنْ يُصبح من الماضي، أو أنَّه أُخذَ من أجيال سابقة. لذلك اُستحسِن العديدُ من العادات التي تعارضتَ في الحقيقة مع روح الإسلام من قبل الفقهاء بمساعدة «الإجماع». من جانب آخر، قد يكون ابن خلدون وجد أنَّه من المحتمل مدُّ مبدأ «الإجماع» ليس فقط لما «حدث»، إنّما كذلك لما «يحدث» الآن و«سيحدث» لاحقاً، من حيث إنّه إذا كان لدى المرء القدرة على استباق ما سيحدث في المجتمع، قد يكون لديه الحق ليتبعه في المستقبل، بمعنى أنْ يكون متقلباً مثل ابن خلدون.

بما أنّ «الإجماع»، لاحقاً أو آنفاً سيتبع ما يمليه واقع الملاءمة، على سبيل المثال، فلا خطأ في اتباعه من الآن، أو التحول معه أينما ذهب. باختصار، ليس سيئاً، بنظر ابن خلدون، أنْ نتبع تعاليم المنطق النسبي الآني المادي بقدر تعلق الأمر بالمجتمع. لا طريق خارج هذا، سوى من خلال التقاعد الفردي والتفرغ على صعيد الحياة الخاصة ليكرس الإنسان نفسه لذلك. إذن، يستطيع الإنسان فقط آنذاك، أنْ يطبق المنطق «المثالي»، الديني للحقيقة الروحية السرمدية المطلقة. إنَّ المناقشة أعلاه لا ترسم لرأي ابن خلدون صورة مضبوطة عما عبَّر عنه حرفيّاً في عمله. إنّها، بدلاً من ذلك، «بنية» تصورية لما يمكن أنْ يكون قد قاله، لو كان حرّاً في التعبير عما يريد، من دون خوف من القمع والملاحقة. بعد القراءة المعتنى بها لكل عمل ابن خلدون ومحاولة النظر إلى العالم من خلال وجهة نظره، يمكن أنْ يجد القارئ أنّ «البنية» المُقدمة هنا قريبةٌ قدر الإمكان من الرأي الحقيقي لابن خلدون.

سيرته الذاتية

كتب ابن خلدون سيرة ذاتية مطولة ومفصلة عن نفسه، وهو ما يحدث لأول مرة في تاريخ الإسلام. زدْ على ذلك، أنّه كتبها بصراحة تدعو إلى العجب من حيث الدقة والأمانة الأدبية. فقد وصف ما فعله حقيقة، من دون قصد الإشارة - كما يظهر- إلى أنْ يخفي الجانب المظلم في حياته كما يفعل معظم كتّاب السيرة الذاتية. يتملّك طلبةَ ابن خلدون ودارسي إرثه الفكري العجب من صراحته. دناءة أو ضعف ولائه كما يسردها بواقعية عن نفسه. وفي الحقيقة، يمكن أنْ تكون السيرة الذاتية لابن خلدون تطبيقاً لنظريته الاجتماعية. يبدو أنّه على ثقة بأنّ القارئ، بعد الدراسة المعتنى بها لجدله، لنْ يجد صعوبة في فهم المعنى الحقيقي لعمله والرضا عن ميله المتقلّب.

يظهر ابن خلدون كما لو أنّه يحترم الحكمة الفرعونية التي تقول: «عندما يخطئ الكل، لا أحد يكون على خطأ». إنّه لا يشعر بالعار من صراحته وتملقه الدبلوماسي، لأنّ الكل كانوا كذلك بهذه الدرجة أو تلك أو بهذه الطريقة أو تلك. عاش ابن خلدون في مجتمع شبيه بدرجة كبيرة بالمجتمع الذي أنتج ميكافيلي. لذلك، يمكننا أنْ نختتم بالقول: إنّ مفهوم كدنز لـ «المجتمع التآمري»، قابل للتطبيق على البيئة التي عاش فيها ابن خلدون. يقول كدنز في تعريف مصطلحه «المجتمع التآمري»: يظهر هذا النوع من المجتمعات الإنسانية لدى الشعوب التي عاشت أسوأ أوضاعها، كما هو الحال لدى سكان المدن الإيطالية، الذين عانوا من انعدام الوحدة والتماسك للنظام الاجتماعي السابق الوجود. ليظهر، بسبب هذا، مغامرون سيئون عديمو الضمير، خلقوا علاقات، بتحالفات شخصية، بطرق مرابية وأخرى تقوم على المحسوبية والمنسوبية وأسهموا بخلق روابط يمكن وصفها بالمخادعة والتآمرية. بالنسبة لابن خلدون، فإنّه ليس شرّاً أنْ تكون متقلّباً ما دمت تتبع القوانين الاجتماعية وملتزماً بالقواعد النفعية المرعية.

يميّز ابن خلدون بوضوح بين الأشخاص أصحاب المعرفة والأشخاص العمليين، أو بكلمات أخرى، بين من يتبع المنطق «المثالي»، وأولئك الذين يتبعون المنطق «الواقعي». إنّه يشدد على حقيقة أنّ المنطق المثالي معيق لطريق النجاح في الحياة الواقعية. ويصرّح بأنّ المناطقة ورجال المعرفة على وجه العموم بعيدون عن النجاح في الميدان السياسي. يميل المنطق، كما يقول ابن خلدون إلى التعامل مع الأفكار المجردة التي تختلف عن الأشياء الواقعية، ولا يهتم رجال الممارسة من جانب آخر، بالأفكار المجردة والتصورية. وغالباً ما يقيدون أنفسهم لمعرفة ما يجري واقعياً في المجتمع ويحاولون

التكيف معه. وفي حين يتعامل رجال المعرفة مع ما هو كوني شمولي عام وواسع، فإنّ رجال الممارسة يتعاملون مع ما هو خصوصي معيّن ومحدد. وهناك حسب ابن خلدون، فرق شاسع بين الاثنين، وما يبرر هذا القول، برأيه، أنّ علم المنطق ليس آمناً. بمعنى أنّه ليس طريقاً آمنة للتفكير على أساس الميل نحو التجريد وبعده عن العالم الملموس.

يقول ابن خلدون من جانب آخر، المنطق ليس آمناً حتى في المجال الديني كوسيلة فعالة للحصول على المعرفة. هنا يظهر تأثير الغزالي عليه بوضوح. يفضل ابن خلدون كما لاحظنا إلهام الله، أو «بديهية» المنطق. وهذه الأفكار يمكن أن يُلحَظ ظهورُها قبل أربعة قرون من صدور كتاب كانط «نقد العقل الخالص». وكان الغزالي حضّ على أفكار مماثلة قبل ثلاثة قرون من ظهور مقدمة ابن خلدون.

يبدو أنّ ابن خلدون مدّ هذه الفكرة لمحددات العقل الإنساني إلى نهايتها المنطقية ووضع بالتالي الأسس الفلسفية لنظريته الاجتماعية. فبما أنّ الناس، على وجه العموم، غير قادرين ذهنيّاً على فهم المصطلحات المجردة للمناطقة، لذلك سيصبح معدومَ الفائدة، وإضاعةً للوقت إجبارُهم على التوقف عن استعمال الطرق التقليدية والتكيف لما يقترحه المنطق. إنّ من الأفضل للمناطقة أن ينزلوا من «برجهم» العاجي ويذهبوا مع العموم، من أنْ نطلب ممن يقف على الساحل الصعود إلى الأعالي. هنا يظهر تأثير نظرية ابن رشد على نظرية ابن خلدون. ويبيّن ابن خلدون أنّ مثيري الشغب ممن يعكرون صفو المجتمع بتأثير بعض المثاليين سيتلاشون بالنهاية على أرضية انتهاكهم الجامد لقاعدة «العصبية». ومن ثمّ فإنّه يصرح بأنّهم سيموتون كـ «آثمين» وليس كـ «شهداء». يقدم ابن خلدون فكرة «الملك» التي عنى بها بدرجة كبيرة «العصبية» إذْ كان يقيس قوة الملوك بمقدار «العصبية» التي يمتلكونها. وفي مكانٍ آخر تحدث ابن خلدون بروح

التقوى في أنّ الله لا يأمر الإنسان بما لا يستطيع القيام به. وعليه، ما دام الإنسان يملك حزباً قويّاً أو «عصبية» تدعمه في سعيه للخير وتحريمه الشر، فإنّ عليه أنْ يخضع لما يمليه عليه حَمَلَة «العصبية» باتجاه الخير والشر. وهذا، في الحقيقة، ما فعله ابن خلدون.

خصائص الحاكم

برأي ابن خلدون، أنَّ إحدى المؤهلات الأساسية للحاكم أو الخليفة الجيد أنْ يكون عالماً ومتعارفاً مع جملة «العصبية»، وأنْ يحترم مكانتها. يبدو أنّ ابن خلدون من أصحاب الرأي في أنّ «العصبية» تعني الرأي العام للشعب أو الناس. يُتَوَقع لشيخ العشيرة أنْ يُحتَرم بنسبة موازية لقوة «العصبية» التي يستطيع أنْ يأمر بها أو عدد الأتباع المخلصين له. بالنتيجة، على الحاكم أنْ لا يُضلّل بواسطة الوصفة «المثالية» بأنْ يعطي لكل إنسان ما يستحقه. بدلاً من ذلك، على الحاكم أنْ يعطي لكل إنسان بحسب قوته النسبية. تجدر الإشارة إلى أنّ ابن خلدون يفضل حاكماً غبيّاً على آخر ذكي. فالحاكم الذكي يميل إلى تجاوز ما يحتاجه الشعب ويتجاهل ما يشعرون به. يقرر ابن خلدون في النهاية أنّ من الأفضل أنْ يكون الحاكم نقطة وسط ما بين هذا وذاك. ويختتم، بأنّ على الحاكم أنْ لا يكون غبيّاً جدّاً ولا ذكيّاً جدّاً. فبسبب مفهوماته المتطورة بصورة جيدة جدّاً، قد يجبر الحاكم الذكي أتباعه على القيام بما لا يستطيعون الإحاطة به أو استيعابه وبالتالي يؤذيهم. يريد ابن خلدون من الحكام أنْ يكونوا من النوع «المنساق»، بمعنى النوع الذي يتصرف وفقاً للطرق الاعتيادية والتقليدية. وعلى وجه العموم، يعتقد ابن خلدون أنّ الإنسان وسيلة سلبية بيد المجتمع. بالكاد يستطيع الإنسان برأيه، التأثير أو تحقيق التغير المهم بنمط الصيرورات الاجتماعية. فعلى الإنسان إذن أنْ

يكون قادراً على الانسياق مع الصيرورات التي لا مفرّ منها بدلاً من مقاومتها.

على وجه التعيين، يعتقد ابن خلدون أنّ أيّ شخص يحمل السلطة يستحق أنْ يطاع ويحترم. قد يتصرف صاحب السلطة بصورة غير عادلة أحياناً، إلّا أنّ هذا، وفقاً إلى ابن خلدون، ليس مهمّاً مقابل المزايا الاجتماعية التي تنجم عن علاقة السلطة. بالنسبة له فإنّ رجال السلطة هم العوامل الرئيسة التي تقف خلف عملية الضبط الاجتماعي. بدونهم، يصبح انعدام العدالة والظلم هو السائد. هذه الفكرة بلا شك، وفقاً للمنطق «الواقعي» لابن خلدون تحرّض على الخير والشر معاً بوصفها مظاهر ضرورية للحقيقة.

السلطة ورجال المعرفة

يهاجم ابن خلدون بمرارة رجال المعرفة الذين يتعالون على رجال السلطة ويستهزئون بأهمية دورهم الاجتماعي، عادّاً هذا بأنّه سوء سلوك وسخافة لا مبرر لها. إنّه يفضل بدلاً من ذلك أولئك الذين يتملقون السلطان ويطرون عليه، ليصلوا بالنتيجة إلى الحصول على الثروة والمكانة.

الدين في «منطق» ابن خلدون

لا يعطي ابن خلدون تعريفاً محدداً للدين الذي يروّج له ولا يكاد يولي ذلك أهمية. من الصعب معرفة ما إذا كان مع شكل «الكنيسة»، «الطائفة»، «الجماعة الدينية» أو «دين الطبقة». إنّما هناك إشارات تشير إلى تصوره المحتمل في هذا المجال. في ضوء منطقه «الواقعي» جدّاً، يمكن أنْ يستدل على أنّه يحثّ على دين

«الكنيسة». يمكن تبيّن هذا بوضوح في ثنايا عمله بوضوح. إنّه ينتقد وبمرارة رجال الدين المسلمين أو علماء الكلام لمحاولتهم أنْ يقيموا الدين على مسلّمات فلسفية معينة ويدافعوا عنها بقياسات منطقية. برأيه، ينبغي للدين أنْ يقيّد بالقلب حيث لا شأن للعقل به. بكلمات أخرى، فالدين بهذا المعنى يعني الخضوع الأعمى للمؤسسة «الكنسية» واعتقاداتها.

يميّز ابن خلدون بين الإسلام وأيّ دين آخر. إنّه يرى أنَّ الإسلام مختلف عن بقية الأديان في العالم من خلال مؤسسة «الجهاد» التي تدعو إلى «الحرب المقدسة». يتطلب الإسلام، وفقاً لابن خلدون، من أتباعه أنْ يعلنوا الحرب على الشعوب الأخرى، واحتلالهم وإجبارهم على تبنّي دين الله. لكنَّ فكرة ابن خلدون هذه عن الإسلام مرفوضة تماماً من قبل معظم الكتّاب المسلمين اليوم. فهم يعدُّون الدين مسألة اعتقاد شخصي وبرهان منطقي ويشيرون دائماً إلى الآية القرآنية ﴿لا إكراه في الدين﴾. بالنسبة لابن خلدون، يعني الدين أنْ يُمارس فقط ضمن مجتمع بدون قصد احتلال الشعوب الأخرى، كما في الإسلام. وعليه، أسس الإسلام «الخلافة» كمؤسسة فريدة يمكن من خلالها إدارة الشؤون السياسية والحربية لصالح المجتمع المسلم. ويصنف ابن خلدون الحرب المقدسة في الإسلام إلى صنفين رئيسين هما: الحرب في سبيل الله ضدّ الكفار؛ الحرب الداخلية التي يقودها الحاكم بأمر الله ضدّ المتمردين ومثيري الشغب.

يُلاحَظ من خلال هذه المناقشة أنّه يمكن اكتشاف الميل العفوي لابن خلدون نحو نوع من الدين «الكنسي»، على الضدّ من نوع الدين «المذهبي». إنّه لا يهتم بكيفية معاملة الحاكم لشعبه أو كيف تتمّ المحافظة على العلاقات الطبقية في المجتمع الديني. يبدو أنّه يعدُّ هذه الأمور ممّا وراء الدين. من المحتمل أنّه يريد للدين أنْ يكون قوة

لتحقيق التضامن والوحدة على صعيد الجماعة وضمن الجماعة ضدّ العالم الخارجي. وربّما يقيّم مصداقية الدين بالطريقة نفسها التي تقيّم فيها القبيلة البدوية أو أيّ مجتمع «ديني» آخر، بالاسم، مقدار الثروة التي يجلبها لأتباعه.

أشار ابن خلدون مرة، بنبرة من الإطراء والكبرياء، إلى كيف أنّ الإسلام كان قادراً في العصر الذهبي له أنْ يلحق الضرر العظيم وينشر الدمار على سواحل المتوسط التي تعود لشعوب غير مسلمة. يبدو ابن خلدون هنا غير مختلف عن أيّ «رجل كنيسة» آخر ممن يعتقد بصورة مطلقة أنّ الله يقف إلى جانب جماعته ضدّ الأعداء. هذا الموقف نموذجي للنظام الكنسي حتى في المدنيّات الحديثة وإنّ الموقف الخلدوني يسود بقوة من خلال حثّ الأعضاء على مقاتلة الأعداء وطمس دياناتهم وأفكارهم.

موقفه من الدين!

نشب خلاف بين الطلبة المحدثين الدارسين لابن خلدون حول ما إذا كان متديناً أم لا!. برأي طه حسين لم يكن ابن خلدون متديناً. وقد لا يكون طه حسين مصيباً في هذا. ربّما كان حسين يسقط على ابن خلدون موقفه وقيمه الذاتية. من أجل التعرف على ما إذا كان ابن خلدون متديناً أم لا، فإنّه من الضروري البحث عن المفهوم الذي يحمله للدين أصلاً. إذا ما أخذنا التعاليم المحمدية بحرفيتها قد نتوصل إلى قناعة أنّه لم يكن متديناً. فقد رأى محمد، كما مرَّ، أنَّ الدين غطى مختلف جوانب حياة الإنسان. إلّا أنّ هذا لا ينطبق على ابن خلدون، مؤكد أنَّه، بالنسبة لابن خلدون، لا شأن للدين بالجوانب العلمانية الدنيوية لحياة الإنسان. في الحقيقة، إنَّ الإنسان غير قادر، وفقاً لابن خلدون، على أنْ يفعل أيّ شيء إلّا أنْ يسير مع التيار غير

القابل للمقاومة لراهن الحياة الاجتماعية. في ضوء هذا، لا يمكن أنْ يؤخذ تقلّب وخيانة ابن خلدون مؤشراً على عدم تديّنه.

من الممتع ملاحظة – وفقاً لطه حسين – أنّ ابن خلدون تعرَّض في سيرته الذاتية إلى سلوكه الغادر وشخصيته غير الوفية بنبرة موضوعية بدرجةٍ تدعو إلى العجب كما لو أنّه لم يرتكب خطأً. وأنّه – والتقييم لا يزال لطه حسين – كان يريد أنْ لا تذكر نظريته الاجتماعية كنسق فلسفي وإنّما كعقيدة دينية. زدْ على ذلك، أنّ ابن خلدون نظر إلى نظريته الاجتماعية، أي منطقه «الواقعي»، بالطريقة نفسها التي نظر فيها المعتزلة قبله إلى المنطق الأرسطي. عدَّ المعتزلةُ، كما رأينا، المنطقَ الأرسطي كما لو أنّه وحي مكمل للقرآن. بعد مهاجمة هذا المنطق وتقديم المنطق الجديد ربّما فكر ابن خلدون أنّ منطقه صحيح، أو أنّه أصح من المنطق القديم، وأنّه لذلك يمكن أنْ يعدَّ كما لو أنّه وحي مكمل للقرآن.

برأيه، عني بالقرآن أنْ يطبق بحذافيره على الحياة الدينية حيث يكرس الأشخاص الورعون أنفسهم لعبادة الله، لكنْ عندما يخرجون ليكونوا أعضاء فاعلين في المجتمع، فإنّهم يتبعون حتماً منطقه «الواقعي». إذا كان المنطق الأرسطي في صراع مع الدين، فإنّ المنطق «الواقعي»، وفقاً لابن خلدون، يكمل بدلاً من أنْ يكون معارضاً للدين. هذا بسبب أنّ المنطق «الواقعي» يصور الطرق الطبيعية للسلوك التي لا يستطيع الإنسان الفكاك منها، فيما المنطق الأرسطي غير طبيعي ولا حتمي. بالنسبة لابن خلدون، الدين لا يحرم ما هو ضروري. يُذكر في هذا المجال أنّ «الضرورة تبيح المحرم»، أو كما يضعها بمفرداته: «من النادر أنْ تجد النظام الديني مناقضاً للنظام الواقعي». منطق ابن خلدون منطق الأكثرية بينما المنطق الأرسطي منطق الأقلية. مع ذلك، يقف الله دائماً وفقاً لفكر علم الاجتماع، إلى جانب الأكثرية. وفي هذا المجال، يلاحظ أنّ فكرة الأكثرية والأقلية التي يعبر عنها ابن خلدون في الواقع

تظهر في أماكن متعددة من كتاباته. يشير ابن خلدون في الغالب إلى فكرة «الإجماع»، من أجل دعم نظريته الاجتماعية. برأيه، فإنّ أيّ شيء حقيقي وصادق ما دام الناس يعتقدون كذلك في زمان ومكان معينين. فنَّد ابن خلدون على سبيل المثال، اتهامات أعداء الفاطميين، ودعم الفاطميين بقوة، على أساس «الإجماع». إنّ من المستحيل كما يقول، لكذاب أنْ يفوز بدعم الناس. تصديقُ الناس لأيّ شخصٍ، يقدم دليلاً مقنعاً على حقيقته أو صحة ما يدعي به.

المنطق الأرسطي القديم يعبّر عمّا يفكر به الفيلسوف فيما يعبّر ابن خلدون بمنطقه الواقعي عما يفكر به عموم الناس. هناك دين أخلاقي وهو الذي ينسجم مع المنطق المثالي الأرسطي ودين واقعي وهو ما يعبّر عنه ابن خلدون بالمنطق الواقعي.

الموقف من المنطقين

يعبّر كلا المنطقين اليوم، بنظر طلبة العلوم الاجتماعية المحدثين، عن جانب محدد من الحقيقة. إلّا أنّ ماكسليرنر يقترح منطقاً ثالثاً يقع في المنطقة الوسط بين المنطق المثالي والمنطق الواقعي، بين ما يجب أنْ يكون وما هو كائن، مُقترِحاً، أنّ هناك منطقاً يهتم بما يمكن القيام به. والظاهر أنّ الهدف النهائي لكل الأديان يقع في هذا النمط الثنائي المثالي – الواقعي إنّما عند محو الصعود والنزول للتحول الديالكتيكي، يبدو أنّ هناك نمطاً يحمل مكونات المنطقين المذكورين في آنٍ واحد. ويختتم وفقاً لفون وايس بأنَّ الإنسان المدني لا يستطيع تحريرَ نفسه من الشبكة المعقدة للعالم الواقعي المعتل. يتصادم الكمال المثالي باستمرار مع انعدام الكمال الواقعي. وكلاهما يحضر. يحضر المثالي تماماً كما يحضر الحقيقي الواقعي المادي الصلب إذا ما كان للحياة الاجتماعية أنْ تكون. فكلاهما مكمل للآخر.

الجزء الرابع

الإسلام على الضدّ من البداوة

يميل معظم طلبة الدراسات الإسلامية المحدثين إلى القول بأنّ هناك عداءً طبيعيّاً بين روح الإسلام والبداوة. سنختبر في هذا الجزء من الأطروحة كيفية ظهور وتنامي هذه العداوة في المجتمع المسلم. وما السبب الحقيقي الذي يقف خلفها وما إذا كانت هذه العداوة طبيعية أم لا؟. لذا، سنكرّس حيزاً كبيراً من هذا الجزء لدراسة شخصية ابن خلدون ونظريته في العلاقة مع هذا الجدال.

الفصل السادس عشر

الإسلام والعرب

يتفق معظم الطلبة المحدثين في مجال الدراسات الإسلامية مع وجهة النظر التي تقول إنّ روح الإسلام تمضي على الضدّ من النمط الثقافي والحضاري للعرب البدو. فالمُثُل المحمدية ترمي، بصورة رئيسة، إلى إلغاء أو إبطال المُثُل العربية البدوية. قد لا يكون الأمر كذلك، أي إننا لم نرَ أو نجدْ فرقاً جوهريّاً بين روح الإسلام وروح البداوة العربية. يمكن أنْ نعمم بالقول إنّ كل الأديان التي تظهر في مجتمعات «دنيوية» تميل إلى أنْ تستمد مبادئها الرئيسة من مُثُل وقيم المجتمع «المقدس». لعل تفكك الحياة الاجتماعية تحت تأثير عمليات التحول نحو الدنيوية أو التمدن يمثل أحد الأسباب المهمة التي تقف خلف ظهور الأنبياء العظام. والثابت، أنَّ كل الأديان العظيمة تبشر بالتضامن القوي للمجتمع «المقدس» وإشاعة الشعور بالأخوة. لم يكن محمد استثناءً هنا. فمعروف أنّ الإسلام شدد على أخوة أتباعه، لكنْ يلاحظ أنّ أنبياء اليهود الذين احترمهم محمد انتقدوا التفكك الأخلاقي والتحول الاجتماعي نحو الدنيوية للمدنية القديمة. كانوا بكلماتٍ أخرى يبشرون بمُثُل الحياة البدوية بعد أن استبدلت بالمُثُل الحضرية في فلسطين.

لا بدّ من التذكير هنا، أنّ المجتمع البدوي للجزيرة العربية كان ولا يزال موحداً بدرجة كبيرة بقدْر تعلق الأمر بالوحدة القبلية. سادت أواصر الأخوّة، التعاون والولاء فيما بين كل أعضاء القبيلة الواحدة سواء كانوا أغنياء أم فقراء، أقوياء أم غير أقوياء. يولد العربي كما يقول فيليب حتي ديموقراطيّاً. هناك من يتساءل هل العرب ديموقراطيون أم أرستقراطيون بالطبيعة؟. الإجابة عن هذا التساؤل توضح أنّهم ديموقراطيون وأرستقراطيون في آنٍ واحد. فهم ديموقراطيون داخل العشيرة، أرستقراطيون بدونها وخارجها تَبعاً لمفهوم العلاقات القبلية الداخلية والعلاقات القبلية فيما بين القبائل. العرب فخورون بأنفسهم وأنسابهم وهم فقط من رفع النسب إلى مستوى «العلم» وأطلقوا عليه «علم الأنساب».

هنا يكمن المصدر الرئيس للصراع بين الإسلام والبداوة العربية. إنّه في الحقيقة ليس صراعاً بين نوعين من أنواع الأنساق القيمية. إنّما هو صراع بشأن السؤال عمن سيُضمَّن في هذا النسق. يرى البدو، أنَّ على الإنسان أنْ يكون صاحب ولاء لرجال عشيرته، معادياً للغرباء. وفق وجهة النظر المحمدية، من الناحية الأخرى، تتساوى كل القبائل ضمن حدود المجتمع المسلم. بضربة واحدة، تحول محمد من مركز الولاء للقبيلة إلى الولاء لدين المجتمع المحلي. كلكم أبناء الله، يقول محمد؛ آدم خلق من تراب؛ أحسنكم من كان أتقاكم؛ ﴿محمد رسول الله والذين آمنوا معه﴾. يظهر هذا النص القرآني أنّ الإسلام تبنَّى الروح القبلية بعد أنْ توسع مجتمع المؤمنين. ويُلاحظ أنّ محمداً أطلق على الوحدة الاجتماعية الجديدة للتضامن «أمة»، كما في مجتمع محلي أو تجمع عام. إلّا أنّ هذا المفهوم فَقَدَ معناه الأصلي اليوم. إنّه يستعمل اليوم من قبل العرب ليعني أمة كما تستخدم في الزمن المعاصر. تستعمل مفردة «الأمة» اليوم لتشير إلى وحدة عنصرية مقابل وحدة

دينية وهذا عكس ما كان يدور في بال محمد. حاول محمد أنْ يزرع لدى أتباعه روح التضامن والولاء نفسها التي سادت ضمن القبيلة البدوية. ولم يكن ذلك أمراً سهلاً. من الصعب على رجال العشيرة البدو نسيان ولائهم القديم لقبيلتهم القديمة من أجل أنْ ينغمسوا في نوع من الولاء الأكبر.

قد يعزى تكريس محمد غير الاعتيادي لفكرة الله وكراهيته لشرك العرب إلى نيته توحيد القبائل المتصارعة للعرب في أمة واحدة. يُلاحَظ في هذا المجال كراهية الإسلام لكل أشكال المنحوتات والتماثيل التي استهلت بحملة محمد لتحطيم الأوثان. نسي، فيما بعد، رجال الدين المسلمون السبب الحقيقي لتلك الحملة فصاروا يتذكرونها حرفيّاً، ما أدّى بهم إلى المطالبة بتحطيم أيّ نَصْبٍ تحاول الحكومة المعاصرة إقامته.

مثلت أصنام العرب رمز الروح القبلية. كان لكل قبيلة إله خاص، أو صنم، مُفترِضينَ أنّه سيحميهم ضدّ القبائل الأخرى. وجاء محمد بوحدانية متطرِفَة ليجعل العرب يشعرون بالانتماء لمجتمع الإيمان بالله بدلاً من الآلهة المتعددة. ومثلما يلاحظ «حتي»، قام المجتمع الجديد على أسس دينية. وكان ذلك أول محاولة في التاريخ، تاريخ الجزيرة العربية لتأسيس التنظيم الاجتماعي على أساس الدين وليس الدم. جعلوا من الله شيئاً ما يُشَخْصِن تفوق الدولة. كان على العرب أنْ يتخلصوا من ولاءاتهم القديمة ليصبحوا أخوة من حيث المبدأ، وبدلاً من أنْ تكون القرابة القبلية هي الأساس، صار الإيمان بالدين الجديد هو الأساس. وفي رد على محاولة طلبة ودارسي المجتمع العربي البدوي اكتشاف الأساس الذي تقوم عليه القيم العربية، أو باستعمال مصطلح روث بيندكت «النمط العربي للثقافة»، يقترح كاتب الأطروحة الحالية مصطلح «الروح القبلية».

غالباً ما فُسِّرَ مصطلح «العصبية» لابن خلدون على أنّه رديف «الروح القبلية»، وهذا غير صحيح لأنّ العصبية كما أسلفنا أشبه ما تكون بالانتماء الحزبي وفقاً للنظرية الاجتماعية لابن خلدون. وكما سنرى، فيما بعد، إنّ نقطة البداية في الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون تكمن في البنية الاجتماعية للقبيلة البدوية. بنظره، يمكن تفسير كل شيء في ضوء علاقات «العصبية» في المراحل المتنوعة للصيرورة الاجتماعية. وتنطوي العصبية على بنية قبلية تتشكل من خلال نمط من العلاقات ذات الولاء لرئيس القبيلة إلى جانب الولاء القيمي السياسي على صعيد النشاطات السياسية. بكل الأحوال، الفرق ليس كبيراً. تربط «العصبية» أعضاء القبيلة بعضهم ببعض، وتربطهم في الوقت نفسه ككل ليدعموا رئيسهم ضدّ العالم الخارجي الذي يتهددهم. ويلاحظ كذلك أنّ الخصائص الأساسية للحياة البدوية تقوم على: انتماء الفرد لقبيلة قوية؛ قيامه بحماية شرفها؛ يكون جيداً معها سيئاً ضدّ أعدائها. وعلى حدّ تعبير «حتي» إنّ الانتماء القبلي هو المهم وإنّ الإنسان بلا انتماء قبلي يشبه وضع إنسان لا أرض له في إنكلترا الإقطاعية. أو مثل الذي لا حوْل ولا قوة له ويعدُّ خارجاً على القانون، بلا حماية وبلا حزام أمان.

تتسم الخاصيتان الرئيستان في الروح القبلية القوية للعرب بـ: الاندماج الكامل للفرد في قبيلته، أو انصهار الـ «أنا النفسية» في الـ «أنا الاجتماعية»، أو الفرد بالجماعة؛ الكبرياء الأرستقراطي الذي يعامل فيها العربي الأشخاص من قبائل أخرى. إنّه ينظر إلى الآخرين على أنّهم أقل منه. والعرب معروفون بعجرفتهم عبر التاريخ. إنّهم لا يستطيعون أنْ يفهموا أنّ للأشخاص الآخرين الحقوق نفسها التي لهم كالشرف والحياة الكريمة.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ الأركان الخمسة في الإسلام

وهي ١. الإيمان بالله ورسوله؛ ٢. الصلاة؛ ٣. الزكاة؛ ٤. الصيام؛ ٥. الحج، وضعت لمعالجة كبرياء وعنجهية العرب. وغالباً ما تساءل الدارسون عن تعقيد وصعوبة وصرامة هذه الأركان الخمسة التي تستغرق جهداً ومالاً ووقتاً بالنسبة للمسلم. إلّا أنها أثبتت فائدتها وإيجابيتها لإضعاف الكبرياء القبلي للعربي. وكان الخليفة الرابع، عليّ بن أبي طالب، ربّما أول من اكتشف المغزى الاجتماعي للأركان الخمسة من خلال وضع الجبين على التراب وتحمل الجوع لشهر كامل منذ شروق الشمس حتى غروبها لتعليم الإنسان وتعويده على التواضع من خلال الخضوع لله.

أطلق محمد على العصر الذي سبق البعثة النبوية اسم «الجاهلية». وغالباً ما يفسر المؤرخون هذا المصطلح بأنّه يعني «زمن الجهل». أثبتت دراسات محدثة أنّ محمداً لم يقصد الجهل بحدّ ذاته، إنّما «الخيلاء والعجرفة والغطرسة»، حسب أحمد أمين. من جانب آخر، يعني مصطلح «الإسلام» الخضوع لإرادة الله وفقاً لأحمد أمين أيضاً. وتقترح الدراسة الحالية أنّ هذين المصطلحين يمكن أنْ يفسرا بطريقة تشير إلى نقطة الاختلاف بين الإسلام والبداوة. بدلاً من أنْ يكون الإنسان مندمجاً وفخوراً بعشيرته أو قبيلته، فإنّ على المسلم أنْ يعتقد بصورة تامة بإرادة الله ويخضع لها ويكرس نفسه لاتباعها والسير على نهجها وهديها.

ويرى بعض الدارسين للإسلام، مثل وليام مويير، أنّه لم يكن يقصد بالإسلام أنْ يكون ديناً كونيّاً، إنّما هو للعرب فقط من حيث إن عالم محمد إنّما هو عالم الجزيرة العربية ومن هنا أرسل لهم، وإنَّ كل ما جاء من وحي إنّما هو موجه للعرب والعرب وحدهم. من جانب آخر، يجادل وليام آرنولد في أنّ الإسلام لم يكن مصمماً للعرب فقط، من حيث، إنّ هناك إلهاً واحداً، يوجب وجود دينٍ واحد. ويشير

«خدوري» بصورة صحيحة إلى أنّ القرآن وتاريخ محمد يدعم رأي آرنولد في أنّ الإسلام دين كوني وليس ديناً خاصاً للعرب.

مع ذلك، لا يستطيع أحد التنكر لحقيقة أنّ محمداً نفسه كان عربيّاً وأنّ رسالته تلونت بقيم وطُرُز فكر الثقافة البدوية. يبدو أنّ وجهتي النظر المتعارضتين صحيحتان في الوقت نفسه. وتمثل كل منهما جانباً منفرداً منها، أي الحقيقة ذات الأبعاد المتعددة وليست كلها. فالإسلام دين كوني أرسل لمختلف الشعوب في العالم. وكذلك حقيقة أنّ معظم المُثل، القيم، «الأركان» واعتقادات الإسلام بنيت على الأساس العربي وأنّها جاءت لإشباع حاجات عربية معينة. على مستوى الوحدة الاجتماعية، لا نستطيع أنْ نجد اختلافات جوهرية في نظام القيم أو نسق القيم بين الإسلام والبداوة العربية. في الحقيقة، جهز المجتمع الديني «المقدس» للقبيلة البدوية محمداً بمعظم القيم الأخلاقية التي يحتاجها. وكان أكثر ما كرهه محمد لدى العرب كما لاحظنا، ولاء العرب المتطرف لقبيلتهم، فيما أخذت القيم الأخرى كمسلمات، كما قال بذلك روبن ليفي في كتابه «علم اجتماع الإسلام». على سبيل المثال، يقال إنّ محمداً قال «الرجال معادن»، بمعنى أنّ أولئك الجيدين قبل الإسلام يصبحون جيدين في الإسلام على السواء. واستمرت قيم احترام الدخيل، والكرم والعطف على اليتامى ومعاملة الجار بالمحبة والحسنى ... إلخ، فاعلةً.

وتعليقاً على رأي نيكلسون في أنّ العرب أسلموا فيما بقي أغلبيتهم غير مؤمنين بالإسلام ولا يعرفون معناه، يُلاحَظ أنّ هذا الاستنتاج صحيح بقدر تعلق الأمر بالروح القبلية. فيبدو أنّ العرب لم يكونوا قادرين على استبدال الروح الضيقة المعمرة أو العتيقة للقبيلة بالروح الأرحب للمجتمع الإسلامي. وعلى الرغم من الإدانة المتواصلة للنبي للروح القبلية، استمر العرب بصورة واعية أو غير واعية متأثرين بها.

في الحقيقة، إنّه لَمِنَ الصعب على أعراف دامت لفترات طويلة من الزمن أنْ تموت من خلال أنساق جديدة للاعتقادات والطقوس. على أية حال، عندما تتلاقى بالصدفة الروح القبلية للعرب، لهذا السبب أو ذاك، مع روح الدين، فإنّهما تصبحان دينيتين جدّاً. وكما سنرى لاحقاً، فإنّهما في الواقع تظهران التحاماً ومصداقية وتكريساً للإسلام. وهذا ما حدث، حيث وجهت الروح القبلية بعد وفاة الرسول ضدّ غير المسلمين خارج الجزيرة العربية فيما سُمِّيَ بالفتوحات.

يعتقد المؤرخون المحدثون، أنّ العرب كانوا يقاتلون لدوافع منفعية. أهدافهم مادية وليست دينية مقدسة. ويلاحظ أنّه لا شك في أنّهم كانوا يهدفون إلى الحصول على الغنائم، إنّما لا يمكن التنكر لحقيقة أنّهم أو الغالبية منهم كانوا جاهزين للتضحية بحياتهم بسبب اعتقادهم الراسخ بقدسية الحرب أو فكرة الجهاد المقدس. يقول نيكلسون، صحيح أنّ شعورهم بنشوة النصر على إمبراطوريتين عظيمتين هما الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية الرومانية عزز مشاعرهم، إلّا أنّ ما ألهمهم بعيداً عن الغنائم هو الاعتقاد الراسخ في أنّ النصر كُتِبَ لهم بسبب أنّ الله يقف إلى جانبهم، مع التأكيد على ألّا تؤخذ وجهة نظر نيكلسون هذه على أنّها مؤشر على النفعية أو المادية المطلقة. كما رأينا، إنَّ البدو أو أيّ جماعة أخرى تنتمي إلى «المجتمع المقدس» لا تستطيع تصور دين حقيقي لا يقترن بنوع ما من النجاح أو الحصول على الثروة. إنّهم لا يستطيعون بكلمات أخرى، أنْ يفكروا في أنّ «الحق» منفصل عن «الجبروت». وهذه الأفكار لا تعبر عن مواقف نفعية كما تبدو على السطح. إنّها بدلاً من ذلك، تعبر عن اعتقاد عميق بحقيقة أنّه ما دام الرجال يقفون إلى جانب الله، فإنّ الله سيقف إلى جانبهم.

بالنتيجة، إنّ الخصوصية، التي غالباً ما يشار إليها فيما يتعلق بالإسلام والقيم العربية القبلية، ليست صحيحة بصورة تامة. فقد

تطورت الخصوصية بين الإسلام والقبيلة فيما بعد عندما بدأت الشعوب المتمدنة بتبني الإسلام وذلك في البلدان التي احتُلَتْ من قبل المسلمين. ويمكن أنْ نختتم في هذا المجال بالقول إنَّه من المعقول اقتراح أنّ الشعوب المحتلة تبنّت الإسلام بعد أنْ أحدثت فيه تغييرات تنسجم مع حاجاتها الاجتماعية والنفسية. بالنتيجة، أصبحت هذه الشعوب معادية للقيم البدوية للمحتلين وهذا ما سنعالجه في الفصل التالي.

الفصل السابع عشر

الروح القبلية في الإسلام

رأينا في الفصل السابق ألّا تعارُضَ جوهريّاً بين القيم الإسلامية والقيم البدوية. يكمن الفرق الرئيس فيما بينهما بحقيقة أنّ البدو قيدوا تطبيق قيمهم إلى الدائرة الضيقة للوحدة القبلية فيما حاول الإسلام أنْ يمدّ الجذور من القبيلة إلى المجتمع المسلم. يعتاد الإنسان في البداوة على أنْ يكون عطوفاً على أبناء قبيلته، شديداً ضدّ الكفار. ويتطلب من المرء في الإسلام أنْ يكون عطوفاً على أخوته المسلمين وشديداً ضدّ غير المسلمين. جاء في القرآن في وصف المسلمين الحقيقيين: ﴿أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾. حاول محمد قمع الروح القبلية الضيقة للبدو وإقامة الروح الدينية بدلاً منها. وهاجم التفاخر البدوي بالأنساب، وبشر بفكرة أنّ الولادة (النّسَبيَّة) لا تقارن بالإيمان بالدين كونه (الإيمان) المعيار الوحيد للشرف. على أيّ حال، كان من الصعب على البدو التوقف عن كل هذا بسرعة، أي عن الروح القبلية التي تعودوا عليها منذ بداية التاريخ المعروف. وكما عبَّر ليفي، لم يكن سهلاً التخلي عن التفاخر بالإسلام بمجرد إملاء من نوع ما.

وكان الشاهد على قوة الروح القبلية، أنّه ما إنْ توفي الرسول حتى انشقت القبائل وارتد كثير منها عن الإسلام، بل وظهر فيها عدد من

الأنبياء الأدعياء. وكما صرح بعضهم: «فإنّ نبيّاً دعيّاً من عندنا - أي من قبيلتنا - لخيرٌ لنا من نبي صادق حقيقي من قريش»، كما جاء في الطبري. ويستدل من خلال هذه المقولة على قوة الروح القبلية كونها العامل الرئيس للثورة البدوية ضدّ الحكم الإسلامي.

عمر بن الخطاب

لعلّ من حسن الحظ أنّه في مواجهة الأوضاع المضطربة في أعقاب وفاة الرسول أنْ آل أمر الحكومة الإسلامية إلى الرجل ذي البصيرة، عمر بن الخطاب. ويلاحظ في هذا المجال أنّه غالباً ما يشار إلى عمر بوصفه الخليفة الثاني. في الحقيقة، كان عمر مستشاراً و«الذراع اليمنى» للخليفة الأول أبي بكر الذي لمْ يدم حكمه طويلاً. لذلك، يمكن القول إنّه، واقعاً، كان الحاكم الفعليّ للدولة الإسلامية في تلك الفترة الحرجة. ويميل بعض الكتّاب المحدثين إلى عدِّ عمر ابن الخطاب «سانت بول الإسلام».

ويبدو أنَّه كانت لهذا الرجل - عمر بن الخطاب - قدرة عظيمة على اختراق الطبيعة العميقة للعرب كما جاء في كتاب «فجر الإسلام» لأحمد أمين. ويظهر، أيضاً، أنّه أدرك بعد الانتهاء من حروب الردة، أنّه ما لم يوجه اهتمام العرب إلى فعاليات إيجابية من خلال نوع جديد من الولاء فإنّ روحهم القبلية القديمة ستستمر بصنع المتاعب. وكما يرى «حتي»، فقد تمّ تحويل الروح الحربية للقبائل إلى أخوّة مشاعية اسميّاً. وكان لا بدّ من إيجاد قنوات جديدة لتصريف طاقاتهم الوقادة. يمكن عدُّ الحروب التاريخية للفتوحات، التي حدثت بعد مدة قصيرة من وفاة الرسول، تقنية تهدف إلى أنْ تحلّ محلّ الغارات القبلّية والحروب الداخلية في الصحراء من خلال حملات منظمة ضدّ الأعداء الخارجيين. ومن المحتمل أنّ عمر تصور أنّ الروح القبلية

للعرب يمكن أنْ تستبدل بالروح الجديدة للإسلام إذا ما وضعت وجهاً لوجه في مواجهة عدوّ مشترك ممن هو عدوّ الإسلام أيضاً. وينطبق هذا على المثل العربي القديم المعروف «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وأخي وابن عمي على الغريب». يلاحظ هذا الميل، في الحقيقة، أينما كان في المجتمع العربي، كما أنّه يمتد فيما بين العرب بموازاة امتداد اتصالاتهم الاجتماعية.

يتقد العربي حماسة عادةً ضدّ القبيلة المجاورة، إنّما ما إنْ يتمّ التواصل، فإنّه ينسى عدوانيته ويبحث عن عدوّ جديد. ويحتمل أنْ يكون هذا ما فكر به عمر، وهو يقوم بتعبئة العرب ضدّ «الكفار» في العالم الخارجي. يشهد التاريخ أنّ عمر حوّل الجزيرة العربية بكاملها إلى الإسلام من خلال الحملات العسكرية التي وجّه بالقيام بها. طرد غير العرب من الجزيرة العربية كما لو أنّه أراد تحريرها من خطر «الطابور الخامس»، لأنّ العرب بنظره يُكوّنون المادة الخام للإسلام. ظهر كما لو أنّه أراد جعل العرب مماثلين للمسلمين وجعل المسلمين مماثلين للعرب. على هذا الصعيد، يلاحظ أنّ هناك الكثير مما ينسب إليه مما يعبّر عن ميوله الشخصية للعرب وتقديره لقيمهم الثقافية. حتى يقال إنَّه حدثهم عن المحافظة على تفاخرهم التقليدي بالأنساب. بل إنّ ابن خلدون ذكر رواية نقل فيها أنّ عمر شجع، بدلاً من ألَّا يشجع، على الكبرياء البدوي فيما بين جنوده.

على أنّه ينبغي ألَّا يؤخذ هذا كما لو أنّ عمر كان عربيّاً بدويّاً أكثر منه مسلماً، بل تشير كل الأدلة إلى أنّه كان مسلماً جيداً بلا شك. وإذا ما نظرنا إلى الأمور من زاويته، لوجدنا أنّ الغطرسة البدوية والروح القبلية استُعملت بصورة إيجابية في الحرب ضدّ أعداء الإسلام. لذلك، فإنّه لم يرمِ، من خلال تشجيع الروح القبلية، إلّا أنْ يقوّي تلك الروح على أساسَ الروح الدينية. استعمل عمر البداوة كسلاح ضدّ الأعداء

الخارجيين. وكما تنقل كتب التاريخ، فقد عبّأ عمر البدو العرب على امتداد خطوط قبلية. يقول «حتي» في هذا المجال: قسّم عمر الجيش في وحدات على امتداد خطوط قبلية، وأسكن الجنرالات في المناطق المحتلة بصيغة قبائل وعامل سكان المناطق الخاضعة كموالين. وبذلك، أصبحت الروح البدوية، تحت الإشراف الحكيم لعمر، مماثلةً للروح الإسلامية. لذا، يمكن القول إنّه لم يتمّ الحدّ من الروح القبلية بصورة تامة إلّا أنّها وضعت بشكل جديد. ما فعله عمر أنّه جعل من الممكن إعادة الروح القبلية إلى حالتها الأولى. وهذا ما حدث بعد وفاة عمر. ففي عهد الخليفة الثالث، حيث توقفت الفتوحات عمليّاً، بدأت الروح القبلية بالعودة لتلعب دوراً مؤثراً في الشؤون السياسية للإسلام.

يميل المؤرخون المسلمون إلى أنْ يعدّوا موت عمر، الذي قتل على يد أبي لؤلؤة الفارسي وهو يؤم المصلين في المسجد الكبير، واحدة من أكبر النكسات في تاريخ الإسلام. فقد كان عمر، كما يعبر نيكلسون قد ولد حاكماً ورجلاً، على العكس من خَلَفه الضعيف الذي صار أداة بيد أقاربه الطامحين. يُلاحَظ أنّ هؤلاء المؤرخين أكدوا على العامل الشخصي أكثر بكثير من تأكيدهم على العامل الاجتماعي. فقد اندلعت الاضطرابات الاجتماعية ليس بسبب ضعف الخليفة الثالث، وإنّما بسبب توقف الفتوحات. عادت الروح القبلية التي سبق أنْ وُجِّهَت ضدّ الكفار كطرف خارجي في عهد عمر إلى نمطها القديم، حيث الاقتتال الداخلي بعد موت عمر. سمح عثمان، الذي مارس المحاباة لأقاربه، بتوسم المناصب المهمة والخطيرة في الإمبراطورية الناشئة، ما أثار حفيظة القبائل الأخرى ضدّ قريش والعائلة المتنفذة فيها. كان يمكن أنْ يكون تأثير هؤلاء أقل وطأة لو أنّ الخليفة نظر إليهم على أنّهم مسلمون حقيقيون إلّا أنّ سلوكهم المضاد للقيم الإسلامية شجع على التمرد عليهم. ويُلاحَظ أنّ قرابة معاوية من عثمان، كونهما

من بني أمية من قريش، هي التي أعطت الأول مبرراً قويّاً للتمرد على الخليفة الرابع للأخذ بثأر عثمان بعد مقتله. وهذه مسألة قبلية.

الروح القبلية والصراع ضدّ قريش

كان للروح القبلية والصراع بين قريش من جهة، والقبائل الأخرى من جهة أخرى أنْ أدّت بالنهاية إلى مقتل عثمان. وأخذ أقارب عثمان ذلك بوصفه شأناً عائليّاً بدلاً من أنْ يكون شأناً سياسيّاً، ما أدّى بهم إلى الامتناع عن إعطاء قَسَم الولاء لعليّ عندما تسلّم الخلافة بعد عثمان ما لم يأخذ بثأره. ورفع معَاوية والي الشام الدعوة للأخذ بمقتل عثمان، مُصِرّاً على رفض الولاء لعليّ، ما أشعل شرارة بدء الخلاف والصراع بين عليّ ومعاوية.

الصراع بين عليّ ومعاوية

كما لاحظنا سابقاً، أخذ المسلمون المتشددون التقليديون الخلاف بين عليّ ومعاوية على أنّه تمثيل للصراع القديم بين «الحق» و«الجبروت»، «المثالي» و«الحقيقي»، «السياسي» و«الديني»... إلخ. ويعتقد العديد من المؤرخين أنّ أحد الأسباب المؤكدة للهزيمة في الحرب ضدّ معاوية كان عدم الاهتمام بالروح القبلية للعرب. عامَلَ عليّ الجميع بالتساوي وفقاً للروح الإسلامية الأصيلة. لم يفضل ذوي النسب العالي على ذوي النسب الواطئ، سواء كانوا من العرب أم من الموالي، ولم يتقرب إلى شيوخ القبائل. في حين أقام معاوية، في الجانب الآخر، سياسته على أساس الروح القبلية. قسم الموارد العامة بصورة غير متساوية، بالضدّ من عليّ، ولم يقسمها حسب الفضيلة الدينية كما فعل عمر، إنّما كما يسمّيها ابن خلدون على أساس «مبدأ العصبية».

كلما كان الشخص أكثر قوة في قبيلته، أو يملك قوة سياسية أكبر، كان نصيبه أكبر. نصح بعض الأصدقاء المخلصين عليّاً بأنْ يفعل الشيء نفسه الذي يفعله غريمه معاوية، والذي يتصرف على أساس الروح القبلية، إلّا أنّ عليّاً رفض ذلك بإصرار متسائلاً: كيف له أنْ يحقق الانتصار من خلال الظلم وانعدام العدالة، وفقاً لأحمد أمين.

يلاحظ أنّ قريشاً لم تحبّ عليّاً وكذلك لم يحب عليّ قريشاً، برغم أنّه يتحدر من واحدة من أشرف العوائل فيها. يمكن القول إنّ عليّاً قاد المعارضة الدينية ضدّ الروح القبلية في قريش. ثمّ إنّ عليّاً كان يستصغر قريشاً إلى درجة أنّه طعن في نسبها، وقال إنّها جاءت بالأصل من قرية مغمورة في بابل خارج الجزيرة العربية كما جاء في كتاب نهج البلاغة لمحمد عبده، الأمر الذي يستدل منه على مدى تقليله لشأنها.

يرى ابن خلدون أنّ حرب معاوية وتمرده على الخليفة الرابع كانا بدافع «العصبية»، فيما لا تؤكد المصادر ذلك بحسب ما يرى الباحث. فلم يكن معاوية مجرد أداة سلبية بيد عصبيته إنّما كانت له دوافعه الفردية السلطوية المعروفة.

يُلاحَظ أنّ هناك ظاهرة فريدة في مسألة الصراع بين عليّ ومعاوية لم يلتفت لها المؤرخون، وهي كما يشير ستروثمان، أنّ شيعة عليّ - أي المتحزبين لعليّ - كانوا من جنوب الجزيرة العربية (اليمنيون) فيما قريش من عرب شمال الجزيرة العربية. ظهر هذا جليّاً في معركة صفين، إذ اشتعل أوار الحرب بين عرب الجنوب أو اليمنيين وعرب الشمال أو قريش، ما يطرح تساؤلاً عن الذي جعل عرب الجنوب ينتصرون لعليّ!.

يتبين بعد التأمل في الخلفية الاجتماعية لليمنيين أنّهم ليسوا قبليين معتادين على الحياة البدوية، كما القبائل التي تسكن شمال الجزيرة

العربية. فهؤلاء يمتهنون الزراعة ويتمتعون بحياة حضرية عريقة. قد يفسر هذا سبب دعم اليمنيين لعليّ الذي أهمل الروح القبلية وعبّر عن الاشمئزاز منها. لم يهتم اليمنيون بالروح القبلية كما فعل عرب شمال الجزيرة. فضلاً عن ذلك، إنّ اليمنيين كانوا أكثر تديناً من عرب شمال الجزيرة بطبيعتهم، وإنّ درجة التدين عندهم كانت نوعية وليست كمية فقط، بمعنى أنّ اليمنيين اعتنقوا نوعاً مختلفاً من الدين. يمكن القول إنّ اليمنيين تبنّوا «ديناً مغلقاً» فيما تبنّى الشماليون «دين الجماعة». ويذكر التاريخ أنّ اليمنيين تحزبوا لعليّ طويلاً حتى بعد وفاته. وحاول معاوية قمع ذلك الميل «الشيعي» لديهم، من خلال أساليب الملاحقة والرشوة، إلّا أنّهم بقوا مخلصين لعليّ بالرغم من هزيمته في الحرب وفشله بالسياسة، بالضدّ من قبائل شمال الجزيرة. ونختتم في هذا المجال بالقول إنّه يبدو أنَّ اليمنيين اعتقدوا أنّ «الجبروت» ليس مرحلة ضرورية للـ «الحق».

ومع بدء الصراع مع عليّ كانت هناك أيضاً قبائل من شمال الجزيرة، خرجت عليه وكونت الفرقة المعروفة باسم «الخوارج»، الذين قاتلوا بالنتيجة عليّاً ومعاوية معاً. حاربوا عليّاً لقبوله التحكيم، وحاربوا معاوية بسبب تحيزه لقريش. وبهذا أظهروا إحدى أهم الخصائص العميقة الجذور لطبيعتهم البدوية. علماً بأنّ الخوارج كانوا يرون أنَّ عليّاً خليفة جيد حتى تلك الواقعة. كان عليّ على وشك الانتصار في معركة صفين حتى رفع أصحاب معاوية المصاحف مطالبين بأنْ تكون هي الحَكم بينهم. وكان الخوارج قد حثوا عليّاً على اتخاذ القرار الخاطئ بقبول التحكيم، بسبب نزعتهم الدينية الشديدة، من ثمّ، أدانوه بسبب ذلك القرار الذي أدّى إلى الهزيمة!.

لم يعد عليّ بعد ذلك «خيّراً» بنظرهم. ويُظْهِر مؤرخو الإسلام عجبهم لتفاهة السبب الذي أدّى بهذه الطائفة للخروج على عليّ، بعد

أنْ كانوا من أخلص أنصاره ومريديه. على أية حال، كان عليّ بنظر الخوارج خيّراً وعادلاً ما دام منتصراً. إلّا أنّ الهزيمة عنت بالنسبة لهم أنّ الله لا يقف إلى جانبه.

وفقاً للروح القبلية يتوافق الحق مع الجبروت. فبحسب هذه الروح، لا يمكن أنْ يكون هناك حق بلا جبروت. إنّهما يتوافقان بصورة اعتيادية يصعب معها فصلهما عن بعض. يعتقد البدوي بثبات أنّ الجماعة الوحيدة المحقّة في العالم إنّما هي قبيلته. وأنّ الإله يقف معه، ومن الصعب على البدوي أنْ يفهم أنّ الدين الحقيقي يقف على الضدّ من قبيلته. «الحق» دائماً مع قبيلته. يتطلب الشرف البدوي كما يقول نيكلسون وقوف الإنسان مع أهله وبنيه بالحسنة والسيئة. على هذا الصعيد، فإنّ مثل البدو أنْ يثبوا لمساعدة أتباعهم بلا سؤال. وهنا، تعطى المساعدة على الفور وبلا بحث أو استفسار عن أحقية وجدارة وأفضلية الآخر. وعندما يفعل البدوي ذلك، أي مساعدة أتباعه ضدّ الغرباء، فإنّه على يقين أنّهم دائماً على حق. لعل النضال القاسي الذي يخوضه الإنسان من أجل الوجود في الصحراء يدعم بوضوح صحة مواقفه، ومن ثمّ استحقاق قبيلته في البقاء.

الخوارج وعليّ

يعطي الخوارج مثلاً جيداً على نمط تفكير وسلوك البدوي. إنّهم معروفون جدّاً في تاريخ الإسلام بورعهم وتدينهم وتكريسهم أنفسهم للإسلام. يصفهم الشهرستاني بأنّهم «شعب» الصلاة والصيام. ويُلاحَظ أنّه في كل معركة تستغرق وقتاً طويلاً، فإنّ الرجل الذي يخرج سالماً معافى منهم غالباً ما يعبر عن اعتقاد بأنّ هناك نوعاً من أنواع القوة الإلهية التي ترعاه. يعطيه بقاؤه بعد مروره بسلسلة من التجارب الخطرة الثقة في وجود قوة مستترة وإيمان في «طوطمه»، كما يمكن القول.

بالعودة إلى الخوارج، وكما يقول نيكلسون: «يحكم القرآن حياتهم، ويتملك تصوراتهم. لذلك فإنّ تاريخ المؤسسة الدينية المبكر، والملاحقات، والشهادة والانتصار للإيمان أصبحت دراما متحققة في ذواتهم لشدة خوفهم من الانحراف عن الطريق الحق السوي. كما في أيّ ظاهرة أخرى للورع الديني، لم يتردد الخوارج في قتل نساء وأطفال خصومهم من أتباع عليّ وعثمان على السواء، لأنّهم بنظرهم مسلمون مزيفون وأنّ واجبهم كمسلمين «حقيقيين» أنْ يقوموا بذلك وأنْ يأخذوا دورهم في الحرب «المقدسة»، بما في ذلك قتل النساء والأطفال. على هذا الصعيد، لم يكن الخوارج ليختلفوا عن البدو في فترة ما قبل الإسلام، رغم ورعهم وتكريسهم أنفسهم للإسلام».

كان ابن ملجم يقرأ سوراً من القرآن، وهو يهمّ بقتل عليّ، وقتله واستمر وهو يقرأ القرآن، اعتقاداً منه بأنّه حقق فعلاً حسناً بنظر الله. بعد انتهائه من قتل عليّ، بقي هادئاً، واستمر كذلك حتى عندما بدأ أتباع عليّ بتقطيع يديه ورجليه، إلّا أنّه انتفض صارخاً عندما همّوا بقطع لسانه حيث صرخ قائلاً بمرارة إنّه يكره أنْ يتوقف عن ذكر الله والصلاة قبل موته. نقلاً عن أحمد أمين في «ضحى الإسلام» نسب الخوارج انتصارهم، في معركة كان تعدادهم فيها أربعين مقاتلاً فقط ضدّ جيش يتألف من ألفي مقاتل، إلى وقوف الله معهم.

على الرغم من ورعهم وإيمانهم بالله، لم يستطع الخوارج أنْ يفهموا مبدأ المساواة في الإسلام. ثاروا ضدّ الروح القبلية لقريش واستبقوا في الوقت نفسه روحهم. ووفقاً لأحمد أمين، كان لديهم فخر كبير بأنفسهم واحتقار شديد للمسلمين من غير العرب. قاتلوا بعضهم بعضاً بالطريقة نفسها التي كان يقاتل فيها البدو قبل الإسلام.

استمر الخوارج في أنْ يكونوا مصدراً للمتاعب بعد تأسيس الدولة الأموية على رأس الخلافة الإسلامية، إلّا أنّهم انسحبوا تدريجيّاً من

العراق حيث بدأت حركتهم نحو الصحراء. يبدو أنّهم همّوا بالمغادرة بعد أنْ بدأت قيم المدنيّة بالتسيّد، فقرروا الانسحاب إلى الصحراء للمحافظة على قيمهم. بدأت العلمانية والمدنيّة بالعمل ضدّهم. ولا يزال هناك بقايا للخوارج يعيشون بعزلة تامة في بعض الأماكن في الجزيرة العربية والصحراء الأفريقية. عمليّاً، وعلى أيّ حال، تمّت تصفية الخوارج ممن تمسكوا بالقيم البدوية في الإسلام، فيما التحقت الأكثرية الباقية منهم بالدولة الأموية.

نهاية الخوارج

وجد الأمويون بعد تأسيس دولتهم أنّ من الضروري استئناف الحرب «المقدسة» ضدّ العالم الخارجي. وبدأت سلسلةٌ كبيرةٌ من الفتوحات الأجنبية، هي الثانية بعد فتوحات عمر بن الخطاب، في عهد الدولة الأموية وصل الجنود العرب نتيجتها إلى تخوم الصين في الشرق وتغلغلوا في فرنسا إلى الغرب. ونتيجة الاتصال بالشعوب المختلفة، بدأت تلوح في الأفق ملامح روحية جديدة رحبة لتحل محل الروح القبلية البدوية التقليدية. انطوت الروحية الجديدة على روحين اثنتين، ميزت الأولى عرب شمال الجزيرة من عرب جنوب الجزيرة. فيما جمعت الروح الثانية كل العرب ضدّ غير العرب.

وقفت الدولة الأموية بشدَّةً إلى جانب العرب ضدّ غير العرب. وشرع العرب في ظلّ الدولة الأموية بتشكيل طبقة أرستقراطية تنظر بعين الازدراء لغير العرب الخاضعين لحكم الدولة الأموية. وكان هذا من العوامل التي قوّضت حكم النظام الأموي على وجه التخصيص، وحكم العرب على وجه العموم. ولاحقاً، جاء العباسيون إلى السلطة بمساعدة الفرس بصورة رئيسة. بالنتيجة، تمّ طرد العرب مرة أخرى إلى الصحراء، بحسب أحمد أمين. وكان العامل الآخر الذي أسهم

بتقويض حكم الدولة الأموية هو الصراع بين عرب الشمال وعرب الجنوب في الجزيرة العربية، كما يذهب «حتي». وتموّج موقف الدولة الأموية بحسب الخليفة وموقفه من هاتين الجماعتين، أي عرب الشمال وعرب الجنوب. وأخيراً، وصل حكم العرب إلى النهاية نتيجة روحهم القبلية. عادوا في النهاية إلى الصحراء التي جاؤوا منها والتي كانت أكثر انسجاماً مع قيمهم البدوية العميقة الجذور. في النتيجة، تأثر الإسلام ليعاد صبّ طبيعته من جديد وفقاً لنسق مختلف من القيم – بدأ فجر قيم المدنيّة بالانبلاج.

الفصل الثامن عشر

طبيعة الإسلام

يختلف الطلبة المحدثون فيما يكوّن طبيعة الإسلام جوهريّاً. قد يعزى سبب الاختلاف إلى تباين وجهات النظر. وعلى وجه العموم، تتحدد طبيعة الدين بطبيعة الجماعة التي تتبناه. إذن، من الضروري، من أجل فهم طبيعة الإسلام أنْ نفهم أولاً الجماعات المتنوعة التي دخلت فيه. يمكن القول استناداً إلى ما تقدم، أنّه تمّ تبنّي الإسلام بالتعاقب من قبل ثلاث جماعات في بداية تطوره. حاولت كل جماعة أنْ تطبع الإسلام بوجهة نظرها أو توجهها الذهني. عندما أسس الإسلام أخيراً، وأخذ شكله النهائي على يد آخر جماعة، لم يكن ممكناً بالطبع التخلص بصورة تامة من الانطباع الذي تركته الجماعات الأخرى.

ولنعدْ إلى الجماعات الثلاث التي تبنّت الإسلام، بحسب تسلسلها الزمني: مثلت الجماعة الأولى أولئك الذين تحولوا نحو الإسلام منذ البداية، الذين جاؤوا من الطبقات الدنيا في مكة. آنذاك، كان الإسلام دين الطبقات الدنيا التي نهضت ضدّ مضطهديها العلمانيين. تأثر الإسلام حينها، بدرجة كبيرة بوجهة النظر اليهودية المسيحية. وكان محمد وقتها في وضع ودّي مع اليهود والمسيحيين. وقد وفّر احتجاج الأنبياء العبريين ضدّ الأغنياء في زمانهم سلاحاً آيديولوجيّاً لمحمد ضدّ أغنياء مكة.

تمثلت الجماعة الثانية بمن انضم إلى الإسلام بعد الوصول إلى المدينة. فعندما هاجر محمد مع أتباعه إلى المدينة، وجد نفسه في مجتمع مختلف تماماً عن المجتمع «العلماني» لمجتمع مكة. كانت المدينة قرية زراعية. وبدا أنّها عانت، أقل بكثير، من الصراع الطبقي والتفكك الاجتماعي الذي طبع مكة. بكلمات أخرى، كانت المدينة أقرب إلى النموذج المثالي للمجتمع «الدينيّ» المقدس. كان هناك صراع داخلي ضمن مجتمع المدينة قبلِ وصول محمد، إلّا أنّه كان من نمط صراع الجماعات وليس صراعاً طبقيّاً. انقسم سكان المدينة إلى مجتمعات متخاصمة متعادية على امتداد خطوط قبلية. أول ما فعله محمد، بعد وصوله المدينة، هو رسْمُ مخططٍ أعلن فيه أنّهم أمة «مجتمع محلي» يقف ضدّ العالم الخارجي. عُرِفَ هذا المخطط فيما بعد باسم «وثيقة المدينة».

من الممتع أنْ نجد أنَّ محمداً ضمّ اليهود الذين كانوا يعيشون حول المدينة إلى الوثيقة التي جاء فيها: يمثل اليهود من بني عوف والقبائل الأخرى مجتمعاً إلى جانب مجتمع المؤمنين، مُصَرِّحاً بأنّ «لليهود أنْ يحتفظوا بدينهم وكذلكِ من حق المسلمين أنْ يحتفظوا بدينهم؛ ما عدا من يرتكب منهم خطأً أو يعتدي على الآخرين فإنّه يتحمل وزر فعلته. ويقف أصدقاء اليهود معهم على حدٍّ سواء. لا أحد يُمنع من الثأر أو الانتقام لضررٍ أصابه». يُلاحظ أنّه كان لوثيقة المدينة مغزى عظيم من وجهة النظَر الاجتماعية. فهي تشير بوضوح إلى تحول الإسلام من دين طبقي إلى دين جماعة. قد يكون آمناً القول إنّ محمداً لم يجد فجوة ذات أهمية في المدينة بين الطبقات العليا والطبقات الدنيا بالمقارنة مع ما وجده في مكة. تحولت روحه الدينية إذن، من الحماس ضدّ الطبقات العليا داخل المجتمع إلى حماس ضدّ الأعداء الخارجيين للمجتمع.

وتطور هنا عامل آخر أسهم بتقوية تحوّل الإسلام من دين طبقي إلى دين جماعة. تمثل ذلك العامل بتغير مواقف اليهود تجاه محمد. بدأ اليهود بالسخرية من دين محمد والاستهزاء بمعرفته حتى صَعَّدوا ذلك إلى التصادم معه، ما أدّى إلى أنْ يقود محمد حروباً ضروساً ضدّهم. لم يعطِ مؤرخو الإسلام سبباً مقنعاً لذلك التغير المفاجئ في العلاقة بين محمد واليهود. وهكذا بدأت نتيجة هذا العداء المتصاعد سلسلة حروب معادية للقبائل اليهودية واحدة إثر أخرى، ما أدّى في النهاية إلى إجبارها على مغادرة الجزيرة.

طرأت في الوقت نفسه، تغيرات مهمة على البنية الطقوسية للإسلام، وهي كما يصفها «حتي» تمثلت بـ: تأثُّر عروبة وقومية الإسلام خلال هذه المرحلة المدينية. وقطع النبي الجديد الصلة باليهود والمسيحيين؛ أصبحت الجمعة وليس السبت هي العطلة؛ صار الأذان بديلاً لقرع الأجراس؛ أصبح رمضان شهر الصوم وتمّ تغيير القِبلَة من القدس إلى مكة؛ وأجيز الحج وحُرِّم تقبيل الحجر الأسود.

لعل السبب في هذا التغير يعود إلى الصراع المكثف بين محمد واليهود. فقد بدأ محمد باتهامهم بخيانة كتابهم «المقدس»، وقتل أنبيائهم «الخيّرين» بصورة غير عادلة. كذلك، بدأ محمد بالتبشير بالعودة إلى دين إبراهيم، وهو، بحسب الاعتقاد السائد آنذاك، أبو العبريين والعرب مجتمعين. ظهر الاعتقاد في كون الكعبة المركز العربي للحج في السور المدنية للقرآن، بمعنى أنْ تكون «بيت الله» الذي أقامه إبراهيم نفسه. احتل محمد في السنة الهجرية العاشرة مكةَ وحطم أوثانها التي علقت في سقف الكعبة. بعد تلك الانتصارات العظيمة والتحطيم غير المشرف لأوثانهم، اعتقدت القبائل البدوية العربية أخيراً بأنّ الله حقيقةً الإله الوحيد وأنّ محمداً رسوله حقّاً. وهو ما دفعهم للتساؤل عن أنَّ أوثانهم لو كانت حقيقيةً لكان بإمكانها

الدفاع عن نفسها في الأقل! وبذلك، أصبح الإسلام دين العرب، وأصبح العرب جنود الإسلام. خلال عهد عمر، كما رأينا في فصل سابق، حصل الاندماج بين العرب والإسلام، ما أدّى إلى بناء إمبراطورية كبيرة، مَثّل الإسلام روحها وأمة العرب جسدها.

دخلت الجماعة الثالثة الإسلام خلال تأسيس الإمبراطورية الإسلامية. جاءت هذه الجماعة من الشعوب التي احتل الإسلام بلدانها. ويبدو غريباً كيف أنّ الإسلام استقطب الشعوب المحتلة، هكذا بسرعة، ومنها شعب دولة فارس والعراق. اختلف المؤرخون في تعليل تلك الظاهرة .إنّما يمكن اقتراح التفسيرات الثلاثة الآتية: أولاً، وهو التفسير المدعوم من قبل مناوئي الإسلام. يقول هؤلاء إنّ العرب جاؤوا من الجزيرة، يحملون القرآن بيد والسيف بيد. فرض العرب طبقاً لوجهة النظر هذه دين الإسلام بالقوة على الشعوب المحتلة. لا يتفق الطلبة المحايدون على وجهة النظر هذه، ويجادلون في أنّ المحتلين العرب لم يشجعوا على اعتناق الإسلام، لأنّ ذلك يحرمهم من الموارد العامة للدولة التي يمكن أنْ يستوفوها من غير المسلمين بصيغة ضرائب؛ ثانياً، يقود التفسير الأول إلى التفسير الثاني الذي يقوم على اعتبارات اقتصادية. فوفقاً لقانون الإسلام، يفترض أنْ يكون المُحْتَلُّون- المقصود من يقع عليهم فعل الاحتلال – معفيين من دفع الجزية، وتعفى أراضيهم من الجزية ويقفون على قدم المساواة مع محتليهم. لكنَّ المشكلة، أنّ هذا التفسير لم يعد ذا مصداقية، لأنّ العرب لم يعاملوا المسلمين الجدد وفقاً للقانون الأصلي للإسلام، بل إنّهم يعاملونهم معاملة الموالي أي التوابع للقبائل العربية. لم يكن ممكناً أنْ يصبحوا مسلمين متساوين مع المسلمين العرب بحسب مبادئ الإسلام، بل عومل الموالي من قبل الأرستقراطية العربية باحتقار، وكان عليهم الخضوع بكل ذلة لما يطلب منهم؛ ثالثاً، يعطي

آرنولد تفسيراً ثالثاً للتحول المتسارع عند الشعوب التي احتُلّت، وهو أنّ الأكثرية الساحقة لهذه الشعوب شعرتْ بأنّها تحررت من الأنظمة الدينية التقليدية القديمة، ما جعل الإسلام يظهر كما لو كان محرِّراً لا مستعبِداً.

يبدو أنّ كل التفسيرات الثلاثة صحيحة إلى حدٍّ ما. فنادراً ما تنجم الظاهرة الاجتماعية عن سبب واحد فقط. قد تكون هناك أسباب أخرى، فضلاً عن التفسيرات الثلاثة الأخرى المذكورة. يُلاحظ في هذا المجال أنّ الشعوب المحتلة ربّما استسلمت للإسلام جزئيّاً لتحتج ضدّ محتليها العرب. ربَّما يكون سبب دخول الشعوب المحتلة إلى الإسلام متعلّقاً بأنّهم نظروا إليه بوصفه دين طبقة يمكن أنْ يستخدم كأداة ضدّ من احتلهم. بكلمات أخرى، حاولوا تحويل الإسلام عن طبيعته القديمة للمرحلة المكية وأنْ يبعثوا من جديد مبادئه الأصيلة في المساواة والعدالة الاجتماعية.

من الممتع ملاحظة أنّ المسلمين الأوائل (المجموعة الأولى التي تحولت إلى الإسلام) خلال المرحلة المكية، أصبحت أكثر تعلقاً بهؤلاء المسلمين الجدد من الشعوب المحتلة، بحسب أحمد أمين. قد يكون آمناً القول إنّ المسلمين الجدد تلقوا دين الإسلام، ليس من العرب البدو الذين عَدُّوا الإسلام دينهم القومي، وإنّما من المسلمين الأوائل الذين رأوا أنَّ الإسلام (دين العالم) الذي أراد جعل الناس متساوين. وعليه، ظهر نوعان من الإسلام، واحد للمحتلين والثاني لمن وقع عليهم فعل الاحتلال. كان الأول دين جماعة والثاني دين طبقة. بدأ كل طرف بدعم دينه من خلال «مقولات» معينة نسبت للرسول، ونظر كل طرف إلى النبي من الزاوية المعاكسة للآخر. كان الصراع بين الدينيْن، لبعض الوقت مكثفاً تماماً.

ومثلما رأينا في الفصل السابق، أعيد العرب إلى الصحراء بعد سقوط

الدولة الأموية، وبدأ المسلمون من غير العرب بإعادة بناء الإسلام بطريقة جديدة. قد يكون صحيحاً الاستنتاج أنّ هناك من شرع بتلوين الإسلام بصورة إيجابية، باتجاه تبنّي قيم المدينة ومحو القيم البدوية التي طبعته من خلال البيئة الاجتماعية لمكان ولادته.

انطلقت حملة لجمع وترتيب التقليد المحمدي ليوضع بصورته النهائية، وذلك خلال الخلافة العباسية التي كانت بمعظمها غير عربية. طوّر «التقليديون» فرعاً فريداً من فروع المعرفة أسموه «علم الحديث». من خلال هذا «العلم»، تمّ فحص مئات الآلاف من الأحاديث التي نسبت إلى محمد وصحابته في محاولة لتخليصها من الإضافة والنحل.

من المهم ملاحظة، أنّه لم يؤسس مثل هذا الفرع من فروع المعرفة الإنسانية في أيّ دين أو ثقافة أخرى. وقد يعزى السبب في ذلك إلى حقيقة أنّ «التقليد» المحمدي استخدم بكثافة من قبل أطراف متعددة في الإسلام. حاول كل طرف أنْ يدعم ادعاءاته بتبنّي جانب منه. بهذه الطريقة، ابتدع العديد من المقولات ووضعت على لسان النبي. كانت هذه «السنّة» «التقليد» المحمدي أسلحة مؤثرة في الصراع السياسي - الديني في المراحل المبكرة للإسلام. كانت هناك أهداف سياسية لاستعمال الحديث، وبخاصة من قبل الأمويين والعباسيين والشيعة، الذين كانوا يدّعون به لتبرير مواقفهم المختلفة. وقلدتهم بهذا الطوائف المتمردة الأخرى.

طور المسلمون علم «الحديث» أو علم «السنّة»، من أجل التحقق من النمو غير الصحي للسنّة المحمدية. تألفت الطريقة من نظام معقد للتحقق والإسناد، أو حَمَلَة «السنّة» لمعرفة من الذي قال؟ ما مصادره؟ وما درجة الثقة التي يمكن أنْ تسبغ عليه؟

لم يهتم علماء «السنّة» بفحص النصوص، وإلى أيّ درجة يمكن عدُّها معقولةً أو منطقيةً. رأوا أنّ قوانين المنطق غير قابلة للتطبيق على «مقولات» النبي. وبرأيهم، لم يكن مسموحاً للبشر أنْ يقوموا بفحصها، لمحدودية عقولهم أمام «مقولات» النبي التي تقع ما وراء العقل الإنساني، والتي أُلهِمت له من الله. لذلك، تحددت مهمة علماء «السنّة» بفحص نزاهة حَمَلَتها بدلاً من التحقق من «المقولات» نفسها. بمعنى، ارتكز عملهم على اختبار أصالة «المقولات وليس منطقيتها». على أية حال، فقد تجاوزوا حقيقة أنّه بفحص نزاهة حَمَلَتها، فإنّ منطقيتها، تأتي بالاعتبار، سواء بصورة واعية ومباشرة أو بصورة غير واعية وغير مباشرة.

رفض علماء «الحديث والسنّة» الأحاديث التي قيلت من قبل نوعين من الأشخاص: الكَتَبة والمتحيزين. إنّهم يصنفون حَمَلَة «الحديث» بدرجات، وفقاً لصدقيتها وأمانتها الشخصية، من جانب، ووفقاً لدرجة تعصبهم أو تحزبهم نحو بدع معينة أو أطراف لا تحظى بالشعبية، من جانبٍ آخر. من خلال هذا، فإنّهم يفحصون بالحقيقة معقولية «الأحاديث» في ضوء نظامها المنطقي، أو الافتراضات الذهنية المسبقة لها. يوصف أيّ أحد، ممن يميل إلى أنْ يحمل «الأحاديث» التي تتناقض مع الافتراضاتً الذهنية المسبقة، بالطبع بأنَّه كذابٌ أو منحازٌ. وعليه، تُصفّى ‹الأحاديث› من قبلهم بطريقة تؤدي إلى تشذيبها. ليس كلها، إنّما فقط تلك «الأحاديث» التي تنسجم مع القواعد التي وضعوها للمنطق والمعقولية. في النهاية، بنوا الجسم الكلي لـ «أحاديث» المحمدية وفقاً لتعصباتهم غير الواعية. وتكمن المشكلة، هنا، في حقيقة أنّهم كانوا قادرين على اكتشاف التعصب لدى خصومهم دون أنْ يكونوا قادرين على ملاحظة ذلك في أنفسهم. في ضوء هذا، يمكن للمرء أنْ يفهم بسهولة كيف تلوّنت طبيعة الإسلام

بقيم المدنيّة. لا بدّ من تذكّر أنّ «العلوم» الإسلامية، وبخاصة «علم الحديث والسنّة» تطورت على يد غير العرب فقط وحدهم، أي الشعوب التي احتُلَّت أو شعوب المدنيات المحتلة.

وبينما كان العرب منشغلين بنشاطاتهم العسكرية، وفخورين بقدرتهم على القتال، انكبت الشعوب المحتلة على تطوير ونحت المعرفة الدينية. بنى العرب الإمبراطورية الإسلامية بسيوفهم، فيما بنى غير العرب «العلوم» الإسلامية **بأقلامهم**. وسرعان ما تضاءلت أهمية **السيف** مع الوقت، فيما تنامت أهمية **القلم** تدريجيّاً وازدهرت.

تأثر الإسلام نتيجة ذلك بمفهومات وأفكار من وقع عليه فعل الاحتلال بدلاً من التأثر بالمحتل. لعل من الممتع أنْ نجد في الإسلام الحديث بضعة جوانب يصعب إيجادها لدى البدو. يحتمل أن الإسلام تبنّى هذه الجوانب بعد أنْ أُسس على يد جماعات أخرى تحولت إلى الإسلام، أي شعوب المدنيّات المحتلة. نستطيع أنْ نجد في الإسلام الحديث ثلاثة جوانب تمضي على الضدّ من الميول الأساسية للبداوة على وجه التعيين وهي كما يأتي: ١. هناك ميل عميق الجذور في الإسلام نحو المعرفة العلمية من كل الأنواع. هذا بالطبع على الضدّ من الميول النموذجية الاعتيادية للبدو. فمعروف أنّ البدوي يحتقر التعلم العقلي والثقافي بصورة اعتيادية وكل ما يرتبط به. خذْ على سبيل المثال، أنّ مهنة التعليم محتقرة بالعراق. ففي العراق الحديث تفضل الوظيفة الحكومية على أيّ عمل تعليمي آخر. يحاول المعلم المشتغل في مدرسة حكومية قدر المستطاع الانتقال للعمل في قطاع الخدمة العامة. قد يقبل أجراً أقل في قطاع الخدمة العامة لتفادي المكانة المحتقرة للتعليم كميدان عمل. وكما يقول ابن خلدون فإنّ مهنة الكاتب «غير مشرفة» للبدوي. يميل البدوي إلى الشعر بدل العلم، وفقاً لابن خلدون. فالعلم يتطلب التوجّه المادي الذي لم يألفه البدوي

بصورة اعتيادية. لقد جعلت الغارات والمعارك والحروب في حياة الصحراء من البدوي إنساناً يتميز بالعاطفة والغضب الشديد. وهذا ما عُرِفَ عن العرب عبر التاريخ، وهو ما دفعهم للميل إلى الشعر والعاطفة أكثر من ميلهم إلى العلم والخدمة والتعلم. وفقاً لعلماء «الحديث»، ألحَّ محمد على أتباعه ليقصدوا المعرفة العلمية، وأنْ يجروا خلفها حتى آخر العالم. هناك، في الحقيقة، العديد من علماء «الحديث والسنّة» يشيرون إلى المكانة العالية لـ «العلم» برأي النبي. إنّما ما الذي عناه النبي حقيقةً بمصطلح «العلم»؟ يقول علماء الحديث والسنّة، بلا تردد، إنّه العلم بحسب ما فهموه في بيئتهم المدنيّة. إذا ما نظرنا إلى مفهوم الدين من زاوية محمد، فإنّ له معنًى مختلفاً عمّا ينسبه إليه علماء الحديث والسنّة. في اللغة العربية العلم عكس الجهل. ويفسر العلماء الجاهليةَ، وهي المرحلة الزمنية التي سبقت ظهور نبوّة محمد، بأنّها زمن الجهل. هنا أيضاً، يُظهر العلماء تأثراً بقيمهم المدنيّة. إلّا أنّ الباحثين المحدثين توصلوا إلى أنّ ما عنى به محمد بـ «الجاهلية»، ليس «زمن الجهل»، كما يبدو للملاحِظ السطحي، إنّما «زمن العجرفة» برأي أحمد أمين الذي في كتابه «فجر الإسلام». فالعلم يعني «المُعرَّف» أو «المعروف» بمعنى الجيد والحسن. بالمعنى نفسه فإنّ ‹المنكر› يعني غير المعروف وهو ما لا يستحسن ويعبر عن السوء. لذلك، من المحتمل أنْ يكون العلم بحسب مفردات النبي «فهم القواعد الأخلاقية أو الدينية للسلوك». عندما صرح محمد أنّ «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، فإنّه، عنى في الأعم الأغلب، طلب الأخلاقيات الحسنة والحصول على «المعرفة الدينية». ٢. هناك خاصية أخرى في الفكر الإسلامي الذي ظهر فيما بعد، وهي نادراً ما توجد لدى البدو، تتمثل بالإطراء والتشجيع على الزراعة وامتهان الحرف. فالبدوي لا يحب العمل الشاق أيّاً كان نوعه. وكما يعبر ابن خلدون، فإنّهم يحبون

أنْ يحصلوا على مؤونتهم برماحهم. إنّهم يعدُّون العمل الشاق دون مستواهم ولا يشرف أحداً. وبحسب فهمهم يجب أن تُعطى هذه الأعمال للنساء، لأنهنَّ لا يقدرن على الإغارة وخوض المعارك.

إنّ كلمة تجارة أو اختصاص تسمى «المهنة» وتشير هذه المفردة في اللغة العربية إلى معنى الازدراء وانعدام الشرف. لذلك، كان من عادات سكان الشمال «شمال الجزيرة العربية» احتقار اليمنيين، وهم عرب جنوب الجزيرة بسبب امتهانهم التجارة والحرف، كما جاء في كتاب نهج البلاغة. لا يحب العرب الزراعة ويقرنونها بالمذلة والمكانة المنخفضة. إنّهم يميلون إلى احتلال المجتمعات الزراعية واستغلالها، بدلاً من أنْ يتعارفوا معهم ويعرفوا بهم. وفي العراق الحديث، يتشكل العرب الأصلاء من مشيخات تحكم وتستغل الفلاحين. من جانبٍ آخر يعتقد علماء الحديث والسنّة، أنّ محمداً تحمَّس لتشجيع الزراعة والمهن أو الحرف. وقد نسبت له عدة أحاديث بهذا الشأن. هناك على أية حال، حديث له يظهر احتقاره للزراعة وعدَّها نوعاً من الإذلال كما جاء في مقدمة ابن خلدون. ويلاحظ طه حسين أنّ الحديث المشار إليه يبعث على الحيرة، في الوقت الذي يزعم فيه علماء الحديث أنّ ثمة خطأً فيه. يظهر، هنا، أنّ هؤلاء العلماء غير قادرين على إدراك أنّ محمداً لم يكن متحرراً تماماً من القيم البدوية، وأنّهم لذلك يحاولون فرض قيمهم هم على النبي؛ ٣. هناك ميل آخر يمكن أنْ يوجد في الفكر الإسلامي يقف بالضدّ من القيم البدوية. وهذا ما يسميه علماء النفس المحدثون «سايكو الطمع والاضطهاد أو المازوخية». وهو الميل نفسه الذي يجعل البدو لا يحبون الوظيفة العلمية والعمل المضني، يجعلهم متعجرفين وساديين. إنّهم مقاتلون نموذجيون. ويلاحظ الباحث أنّ من الصعب حقّاً أنْ يكون الإنسان مقاتلاً ممتازاً وكذلك عاملاً صناعيّاً ممتازاً. على سبيل النمطية، لا يمكن للإنسان أنْ يكون مازوخيّاً وساديّاً

في الوقت نفسه. خشن وناعم، متعجرف ومتواضع في الوقت نفسه. تتوحد الشخصية الإنسانية عادةً مع نمط ثابت مما يندر أنْ ينحرف عنه إلى الاتجاه المعاكس. المقاتل النموذجي الذي يعتاد على ضرب خصمه بقسوة اعتيادية، لا يستطيع أنْ يصبح شخصاً متواضعاً عندما ينتهي من الحرب. إنّه يميل إلى استبقاء منظومة مواقفه نفسها، في زمن السلم، وهي المنظومة التي ساعدته ليكون مقاتلاً جيداً زمن الحرب. تُعدُّ هذه الظاهرة أقل بروزاً في الزمن المعاصر عنها في المدنيات القديمة. بالضدّ مما يحصل في ظلّ المدنيّة الصناعية الحديثة، هناك، كما يذهب فيبلن، في ظلّ المدنيّة الزراعية القديمة طبقتان، هما الطبقة المنتجة والطبقة النهّابة. لكلٍّ من هاتين الطبقتين منظومة مواقفية كاملة يقف كل موقف فيها بالضد من الموقف الآخر. إنَّ الطبقات الدنيا تميل، على النقيض من الطبقات العليا، كما يشير نيتشه إلى عدِّ البائس الخسيس هو الحسن. فمن وجهة نظرهم، إنّ من تجب مباركته هو المحتاج، الذي يعاني، المريض، الكريه ويأتي الخلاص من أجلهم (انظر خط نسب الأخلاق لنيتشه). ويلاحظ أنّ للطبقات العليا مواقف معاكسة. إنّهم يعدُّون الخسّة، والقمع، والمعاناة والإذلال وما شابهها أسوأ ما يمكن أنْ يصيب الإنسان. باختصار، لدى النوع القديم من المدنيات طبقتان متعاكستان، المضطَهَد والمضطَهِد، النّهاب والمنتِج، السادي والمازوخي. ولكلٍّ من هؤلاء مجموعة خاصة من القِيم والمعايير. وكما يوضح فيبلن، إنّ عادة النّهاب أنْ يكون له نوع من الكرامة الشخصية، ووقفة فردية نسبية ومكانة، ومن ثَمَّ هناك عالٍ ومُتدنٍّ، نبيل وحقير، مهيمن وخاضع، أي طبقات فرعية للسادة والعبيد داخل الطبقة الرئيسة للنهابة. من جانبٍ آخر، من وجهة نظر البدوي، إنّ من السهل أنْ تموت على أنْ تثلم كرامتك.

قلّل النظام الصناعي من هذه القطبية بين الطبقات العليا والدنيا.

وكما يقول أوليري، إنّ الشعور بالكرامة لدى العرب قوي إلى درجة أنّ من الطبيعي لهم أنْ يثوروا ضدّ كل شكلٍ من أشكال السلطة. قد يفسر هذا لماذا أنّ العرب قبل محمد لم يستطيعوا توحيد أنفسهم وتكوين دولة. لكن كما رأينا، استطاع محمد أنْ يوحد العرب من خلال فكرة الرب غير الشخصي. فلأول مرة في تاريخ العرب، وفي قلب الجزيرة، استطاع شخصٌ إقناعَ العرب بأنّ هذا الرب غير الشخصي يقف معه ويستجيب له، ما يجعل أفكاره، بالضرورة، أفكار الله.

كان محمد بعيداً جدّاً عن العبث والهوى. ووفقاً للغزالي، كان محمد متواضعاً جدّاً، وإنّ إشاراته إلى الله يمكن أنْ تفسر على أنّها تقنية اجتماعية لغرض جعل العرب يتصرفون بصورة تفضيلية نحو السلطة الجديدة للإسلام. يمكن أنْ تُعدَّ، بكلماتٍ أخرى، تقنية لنزع السمة الشخصانية للسلطة المحمدية. وكما يشيرُ زيمل، إنّ علاقات نزع السلطة الشخصانية تجعل الخضوع ممكناً وأقل إذلالاً. فبسبب حساسية العرب تجاه أيّ نوعٍ من السلطة، كان من الضروري إبعاد الجانب الشخصي منها. أخذَ كلَّ أمر كما لو أنّه أمر الله. عندما خاطب شيخ قبيلة كان قد اعتنق الإسلام حديثاً محمداً بالقول: أنت أميرنا، أجاب محمد على الفور: «الأمير الله، وليس أنا». بهذه الطريقة استطاع محمد أنْ يؤسس سلطة الإسلام على العرب.

ظهر محمد، على أية حال، كما لو أنّه كان مطلعاً تماماً على الخطر العظيم في هذا الميل الثائر للعرب ضدّ السلطة. في الحقيقة، حاول بقوة أنْ يعلم أتباعه بأنّ واجبهم أنْ يخضعوا لحاكمهم مهما كان. ففي واحدة من المقولات، شدد محمد على فكرة أنّ أيّ حاكم ينبغي أنْ يطاع حتى لو كان عبداً. أدان محمد كذلك كل أنواع العجرفة وأيّ فهم للكرامة الشخصية. يصف القرآن المسلمين الحقيقيين بأنّهم أولئك الذين يسيرون على الأرض بتواضع، حتى عند استفزازهم من

قبل الآخرين، يردّون بصورة مسالمة. لكن ظهر الإشكال، عندما انضم العرب لجيوش الإسلام المحتلة. كان من الصعب على العرب، أنْ يكونوا مسالمين ومتواضعين وفق التعاليم المحمدية، ويُبقوا، في الوقت نفسه، نزعتهم وقدرتهم على القتال. وقف الإسلام، بعد وفاة المؤسس، على مفترق طريقين، يفترض كلٌّ واحدٍ منهما اتجاهاً مختلفاً. ليبقى السؤال مفتوحاً: أيّ الجانبين كان مقدّراً للإسلام أنْ يأخذه؟ جانب التواضع والسلام أم جانب الكبرياء والروح القتالية؟

يلتزم المؤرخون الصمت تماماً تجاه هذا السؤال المهم اجتماعيّاً. قد لا يكونون مطلعين على طبيعة الإشكال الذي ظهر في الإسلام نتيجة هذا الوضع. لكن يمكن للمرء أنْ يجد، من خلال المعلومات المبعثرة في التاريخ الرسمي للإسلام، أنّ الإشكال كان عميقاً ومكثفاً بعد وفاة الرسول مباشرةً. فقد تقاعد بعض الصحابة بعد وفاة الرسول مباشرةً، ممن كانوا من أوائل من اعتنق الإسلام، وشرعوا بممارسة نشاطاتهم الدينية بصورة خاصة، لأنّ الإسلام لم يعدْ مهتمّاً، بحسب وجهة نظرهم، بالشؤون العسكرية والسياسية. يظهر أنّ هذه الرواية ذات دلالة مهمة، برغم أنّها لم تثر اهتمام مؤرخي الإسلام. إنّها تشير، في الحقيقة، إلى الصراع الداخلي الذي ظهر ضمن دائرة المسلمين الورعين بسبب الإشكال الذي أُشير إليه قبل قليل. أخيراً، كما لاحظنا، أخذ عمر المبادرة لتوجيه الإسلام – من حسن الحظ أو من سوء الحظ – نحو طريق الحرب والفتوحات. في الحقيقة والواقع، تبنّى عمر بضعة مقاييس أو «إجراءات» إيجابية، أشّرت بوضوح لسياسته بتوجيه الإسلام نحو الروح السياسية – العسكرية بدلاً من التكريس المسالم للدين التقي.

دعونا نتفحصها واحداً واحداً: ١. أحدثَ أحدُ الإجراءات العُمَرِيَّة تغييراً في الأذان التقليدي للصلاة. فطبقاً لشرف الدين، قَبل

عمر، تضمن الأذان مفردة يراد بها تذكير المسلمين أنّ الصلاة أفضل ما يمكن القيام به من قبلهم، «خير العمل». وأمر عمر بحذف هذه المفردة من الأذان. ربّما لاحظ عمر في هذه المفردة نوعاً من التشجيع على الحياة الوادعة المسالمة. برأي شرف الدين، ألحّ عمر على المسلمين، آنذاك بتكريس أنفسهم وجهدهم للمجهود الحربي، ما يرجح أنّه رأى في المفردة سبباً يحرفهم عن هذا التوجه. على أية حال، قد يجادل المؤرخون الكلاسيكيون حول أصالة قصة الحذف هذه. إنّما، بالنظر إلى التوجهات العامة لعمر، قد يكون المرء قادراً على قبول الفكرة، قليلاً أو كثيراً، كما لو أنّها قصة حقيقية؛ ٢. في الاتجاه نفسه، نحا الإجراء العُمَرِي الآخر نحو منع العرب من ممارسة أيّ نوع من النشاط الزراعي، بل إنّه منعهم أيضاً من العيش بالمدن أو الاختلاط بشعوب المدن. وهو ما كان بالضدّ من أوامر النبي. وقد عُزِي الأمرُ إلى رغبة عمر باستبقاء الروح القتالية الحربية. ٣. شجّع عمر، بهذه الطريقة أو تلك، الروح القبلية العربية لدعم الحرب المقدسة التي دعيت بـ «الجهاد». فقد رُتِّبَت الجيوش الإسلامية على امتداد خطوط قبلية، وأصر عمر على محافظة العرب على التفاخر بالأنساب. يُعتَقد أنّ عمر هو أول خليفة في الإسلام فضَّل العرب على غير العرب، وحذر العرب، من تبنّي عادات غير العرب. وكما يذكر، فإنّه منع قائد جيش العراق من معاملة الجنود بقسوة. برأي ابن خلدون، كان ذلك ليحتفظ الجنود بروحيتهم بعيداً عن النزعة للمذلة والخضوع. ٤. أمّا الإجراء العُمَرِي الأخير فيتمثل بالميل إلى تعيين ما أسماه ابن خلدون حَمَلَة «العصبية» في الحكومة والوظائف العسكرية. يستدل على ذلك من تعيينه للعديد من أبناء العائلة الأموية في وظائف عسكرية، فيما أفرغت هذه الوظائف من تعيينات لأفراد العائلة الهاشمية، أي عائلة محمد وعليّ. وقد عبَّر مؤرخون مسلمون مرموقون عن دهشتهم

لهذه السياسة التمييزية. ربَّما يكتشف المرء، بسهولة، السبب خلف هذا الفرق الكبير في الموقف تجاه الروح القبلية العربية بين الأمويين والهاشميين والذي تمثل بسياسة التمييز التي اتبعها عمر. إنَّ السبب لا يكمن في الكراهية والنفرة الشخصية لعمر نحو عليّ، كما اقترح بعض المؤرخين. إنّما، يكمن السبب في السياسة العامة لعمر باستعمال الروح القبلية الحربية للعرب من أجل تحقيق الانتصار للإسلام. وكان الأمويون، كما رأينا، ميالين بقوة إلى القيم البدوية للعرب، فيما كان لعليّ وأقاربه ميولٌ معاكسة.

على وجه العموم، قد يستنتج المرء أنّ عمر حاول حل إشكالية الإسلام من خلال تبنّي أحد الجانبين المتعاكسين، أي جانب الروح القتالية، على حساب الجانب الآخر. والنتيجة، أصبح الإسلام دين الفتوحات وبناء الإمبراطورية بدلاً من أنْ يكون دين الخضوع والورع والتواضع. كانت الحرب المقدسة كما يشير خدوري «فريضة واجبة» فرضت على الأمة الإسلامية حتى تسود كلمة الله في العالم.

وضع هذا علماء الحديث والسنّة وجهاً لوجه أمام إشكالياتهم. فقد كانوا كأشخاص متمدنين ميالين إلى الدين بوصفه عنوان التكريس والتواضع. إنّما كمسلمين متشددين، كانوا ملزمين بالإيمان بالحرب المقدسة «الجهاد»، وأنْ يقاتلوا غير المؤمنين، أينما وجدوهم. فكيف صار بإمكانهم الفرار من قرني الإشكالية هذين؟ يبدو أنّ علماء الحديث وجدوا الحل فيما يمكن أنْ يسمى «نزع الشخصنة عن السمات الإنسانية». فطبقاً لآرائهم، يمكن للإنسان، من خلال الجهد الذي يبذله بقوة إرادته، أنْ يكتسب أيّ سمة يرغب بها. لذلك، يمكن للمسلم الحقيقي أنْ يكون متواضعاً أو متعجرفاً بحسب ما يقتضيه الظرف. يصبح الإنسان أسداً، في زمن الحرب، فيما يكون خروفاً في زمن السلم. وبرأيهم، يمكن للشخصية الإنسانية أنْ تُبنى، بمساعدة

الله، لتنسجم مع كل شكل، بلا مقيدات. لم يفشل علماء الحديث، بالطبع في إعطاء أمثلة بسيطة مستقاة من التاريخ الأولي للإسلام. كان باستطاعتهم أنْ يرسموا، شخصيّاً، محمداً وصحابته على امتداد هذه الخطوط. كان محمد والصحابة، وفقاً «للعلماء»، تماماً كما وصفهم القرآن ﴿أشداء على الكفار، رحماء بينهم﴾. فشلت الأجيال اللاحقة باتباع هذا المثل العالي للصحابة، كما يقول «العلماء»، بسبب إرادتهم الضعيفة وفسادهم في الدين.

تحقق نزع الشخصنة هذا من خلال تقديم نماذج مثالية للسلوك وذلك عن طريق تعليم القارئ أنْ يفكر بنماذج، وأنْ يثني على سمات فردية، وأنْ يسقط الجانب الإنساني. زرعتْ هذه النظرة فكرة الشخصية الإنسانية كما لو أنّها مجمع لسمات غير موحدة. سمات يمكن أنْ توجد بصورة أنموذجية هنا وهناك، بصورة عشوائية بدرجة كبيرة، يتمّ الشعور بها، ويمكن أنْ توضع مع بعضها لتنتج الفرد الكاملً. هكذا حلّ العلماء إشكالية الإسلام. بقي الإسلام كدين عسكري، في الصحراء فقط. ظهرت مؤخراً بضع حركات دينية، في صحراء الجزيرة وأفريقيا، في محاولة لإنعاش الإسلام على امتداد النمط نفسه الذي وصفه عمر. ويلاحظ الباحث أنّ المثل الممتاز على هذا النوع من البعث البدوي يمكن أنْ يوجد في الحركة الوهابية للسعودية العربية، وفي الحركة السنوسية في الصحراء الأفريقية.

نجحت هذه الحركات فقط داخل الصحاري دون أنْ تستطيع العبور إلى المدنية كما حدث في زمن عمر. لعل السبب في انعدام قدرة البدو على غزو المدنية الحديثة يكمن ربّما بحقيقة أنّ المدنية اليوم لم تعد لشعوب خاضعة. المدنية الحديثة صناعية وليست زراعية.

الفصل التاسع عشر

ابن خلدون والعرب

لا بدّ من التشديد في البداية على أنّ ابن خلدون كان عربيّاً يكنّ احتراماً كبيراً لأمة العرب. لم يكن شعوبيّاً، كما يقول أمين، ولم يكن بربريّاً كما يقترح عنان. كانت الشعوبية في البداية تقول إنّ كل المسلمين متساوون، إلّا أنّها انتهت إلى عدٍّ العرب متدنين بالنسبة للعديد من الجماعات العنصرية الأخرى. تعني كلمة «شعب» باللغة العربية «أمة» لغير العرب في مقابل «القبائل»، قبائل العرب. ووفقاً لأحمد أمين، كانت الشعوب مؤثرة بدرجة كبيرة في تشكيل «العلوم» الإسلامية على وجه العموم، وفي علوم «الحديث والسنّة» على وجه الخصوص. سنناقش هذا في الفصل المقبل. يكفي أنْ ندرس هنا كيف استطاع ابن خلدون أنْ يدافع عن قضية العرب، بالضدّ من موقف الأغلبية الساحقة للكتّاب الكلاسيكيين.

كما لاحظنا، أُسس الإسلام على قيم المدنية. وعُدَّ البدو العرب شياطين غير دينيين ومتوحشين. حاول بضعة كتّاب قبل ابن خلدون الدفاع عن العرب. لكن بدا كأنّهم فشلوا بل إنّهم استعملوا في جدالهم الأدوات المفاهيمية نفسها التي استُعملت من قبل خصوم العرب. لم يدركوا أنّ المعركة احتاجت سلاحاً جَديداً من أجل الفوز بنصرٍ حاسم.

حاول المدافعون عن الإسلام، قبل ابن خلدون، بناء صورة مشرقة للعرب، استمدوها من مصادر كلاسيكية. بالنتيجة، بدت مساعيهم غير مؤثرة على نحوٍ يبعث على السخرية ولا قيمة لها بالمقارنة مع العمل الجبار لخصومهم. وبدا ابن خلدون مدركاً لعقم هذه الطريقة في الدفاع. كان في الحقيقة، من الصعب جدّاً الدفاع عن البدو، العرب أو الأمويين باستعمال المنطق القديم. في هذا المجال ينبغي تذكّر أنّ الكتّاب المسلمين نظروا إلى هذه الفئات الثلاث: البدو، العرب والأمويين، كما لو أنّهم كانوا ثلاثة وجوه لحقيقة واحدة. من أجل الدفاع عن واحد، فإنّ من الضروري الدفاع عنهم جميعاً. تجاوز المدافعون عن العرب، قبل ابن خلدون هذه النقطة المهمة على ما يبدو. زدْ على ذلك، مال المؤرخون وعلماء الحديث الأوائل، الذين أصبح عملهم كلاسيكيّاً، بصورة واعية أو غير واعية ضدّ القضية العربية. يمكن وفق قواعد المنطق القديم، لتفنيد أفكارهم الكلاسيكية، أنْ يُعدوا كذابين أو أشخاصاً لا يستحقون الثقة. لا يستطيع أحد فيما يجادل فيه، أنْ يغور عميقاً في هذه الأرضية الرخوة القابلة للانزلاق. ويُرجّح احتمالاً، أنّ ابن خلدون كان مطلعاً على هذا. بدأ ابن خلدون كتابته بالإشارة إلى عظمة ومصداقية المؤرخين الأوائل وعلماء الكلام. في الحقيقة، هو استعار معظم بياناته حول تاريخ العرب، عندما كتب «تاريخه»، منهم (أي من المؤرخين وعلماء الكلام). وهو ما أدّى ببعض الطلبة المحدثين إلى أنْ يستصغروا أو يصغروا من قيمة **التاريخ العام لابن خلدون**، على هذا الأساس. وصفوا كتابه بالساذج كما في الكتابات التي سبقته. ويبدو أنّهم أغفلوا حقيقة أنّ عمل ابن خلدون الرئيس هذا لم يكن يرمي إلى تقديم بيانات تاريخية جديدة للقارئ، وإنّما لإعطائه (أي القارئ) أدوات منهجية منطقية جديدة يستطيع من خلالها أنْ يختبر البيانات القديمة بضوءٍ جديد.

ابن خلدون والكذب

حاول ابن خلدون أنْ يظهر في البداية أنّ الكذب قد لا يكون مقصوداً. قد يكذب الإنسان الصادق بدون إدراك أنّه كان يكذب. برأيه أنّ الكذب طبيعي وحتمي وعدَّد سبعة أسباب له، محاولاً بذلك إظهار أنّ هناك أسباباً بريئة للكذب إلىٰ جانب الأسباب المتعارف عليها وهي : ١. يكمن السبب الأول للكذب في التحيز والتحزب لصالح مدرسة معينة أو طائفة؛ ٢. السبب الثاني للكذب هو السبب الاعتيادي. يكذب المتكلم إذا أراد أنْ يكذب. لا يعير ابن خلدون اهتماماً كبيراً لهذا النوع من الكذب. إنّه يشرحه بجملة واحدة قصيرة. يكمن إهمال هذا السبب احتمالاً بحقيقة أنّ «علماء الحديث والسنّة» في الإسلام عدُّوه السبب الأكثر أهمية للكذب. وعليه، فقد طوروا ما يسمى بـ «علم الرجال»، الذي كان غرضه الرئيس تفحص أمانة المُرسلين للـ «أحاديث» ولتصنيفها بحسب درجة الثقة التي يمكن أنْ تعطى لها. لا يعير ابن خلدون اهتماماً كبيراً لهذا السبب للكذب المقصود لأنّه منهمك بأسباب الأكاذيب غير المقصودة؛ ٣. يكمن السبب الثالث في إهمال هدف التصرف أو الفعل. قد يشرح الملاحظ، يقول ابن خلدون، فعلاً كما يتصوره دون معرفة الهدف الحقيقي. يبدو ابن خلدون هنا، مدركاً للأهمية المنهجية لما أسماه فيبر «المعرفة»، عند دراسة الظاهرة الاجتماعية. ما لم يكن المحقق مطلعاً بصورة تامة للهدف وعدّة الفاعل، فإنّه غير قادر على فهم السبب الحقيقي للفعل. ٤. السبب الرابع، هو الميل إلى التصديق. وهو يأتي، كما يقول ابن خلدون، نتيجة الثقة بلا حدود في مَنْ أرسل الأخبار. بهذا، ربّما حاول ابن خلدون أنْ ينتقد «علماء الحديث والسنة» لقبول أيّ «مقولة»، إذا ما أرسِلت من قبل العديد من الأشخاص (المقصود

هنا ما يسمى التواتر). برأيه، لا تشير تعددية المُرسِلين بالضرورة إلى أنّهم ممن لا يرقى الشك إليهم. قد يجتمع العديدون بشأن موضوع، بسبب التعصب المماثل أو التأثير، وبالتالي يصلون إلى النتيجة نفسها في تقريرهم. ٥. يكمن السبب الخامس في حقيقة أنّ الفعل جزء من كلٍّ معقد. برأي ابن خلدون، يبدو الفعل كما لو أنّه مختلف بالنسبة للمُرسَل عنه أي كما لو أنه في سياقه الموضوعي؛ ٦. يأتي السبب السادس من محاولة، من جانب المروجين له، للإطراء على رجال السلطة ما يؤدي إلى ابتداع العديد من التقارير المزيفة التي تدور فيما بين جماعات متنوعة من البشر كما لو أنّها حقائق لا سبيل إلى الشك فيها. يقول ابن خلدون، البشر ميالون بطبيعتهم إلى الإطراء وحب الثناء عليهم. لذلك، فهم يشجعون انتشار الإشاعات المزيفة لصالحهم، حتى وإنْ لم يكونوا يستحقونها فعلاً. ٧. الأهم، أنّ سبب الكذب نتيجة الجهل بطبيعة الأشياء التي تأتي من خلال المدنيّة. تكمن في مناقشة هذا السبب، في الحقيقة، الشهرة الخالدة التي لا تموت لابن خلدون. يمكن القول، إنّ كل نظريته الاجتماعية تقترح إظهار كيف أنّ الكذبة أو الخطأ الذي ارتكب بصورة غير مقصودة إنّما هو نتيجة إهمال النظر إلى قوانين المدنيّة أو التعاشر الإنساني.

يأتي ابن خلدون من ثمّ ليناقش طبيعة المادة التي يتعامل بها المؤرخون عادةً، أو ما يسميه هو «الأخبار». إنّه يميز بين ما يسميه «أخباراً دينية» عن تلك التي تتعامل مع «أحداث واقعية». برأيه، إنّ المفكر الذي يدرس «أخباراً دينية» قد لا يحتاج إلى أنْ يعرف القوانين الاجتماعية لما يسميه هو «طبيعة الأشياء التي ولدت من رحم المدنيّة». المصدر الوحيد لـ «أخبار الدينية» هو الوحي الإلهي. ينبغي أنْ تؤخذ هذه كما هي بدون تلاعب أو اقتراح بدائل. وما دام الله يعلم ما هو الأفضل بالنسبة للإنسان فيما يتعلق بشؤونه الدينية. على المرء، إذن،

أنْ يتلقى ما يأمره الله به بطاعة عمياء وبلا تردد. الشيء الوحيد الذي يتحتم على المرء القيام به، على هذا الصعيد، هو أنْ يتفحص نزاهة وحقيقة حَمَلَة «الأخبار الدينية». لكن تواجهه هنا، مشكلة واحدة فقط، وفقاً لابن خلدون، وهي أنْ يتحقق مما إذا كانت هذه «الأخبار» قد قيلت حقيقة من قبل النبي، رسول الله، أمْ لا. بعد التأكد من أنّ الرسول قالها فعلاً، لا يبقى أمام المرء إلّا أنْ يقبلها.

يبدو ابن خلدون هنا متفقاً بصورة تامة مع «علماء الحديث والسنّة». وفي الحقيقة، إنّه ليس كذلك. هناك بالواقع فرق كبير بين الرأيين. برأي العلماء لا وجود لتمايز واضح بين الشؤون الدينية والشؤون الدنيوية. وبالنسبة لهم، يهتم دين الإسلام بكل النشاطات الإنسانية. الإسلام كما يقول خدوري «تجسيد للنظام التام للحياة». وعليه، فإنّهم يميلون إلى أنْ يتعاملوا مع البيانات التاريخية بالطريقة نفسها التي يتعاملون بها مع الأحاديث والسنّة المقدسة لمحمد. في الحقيقة، إنّ كتابة تاريخ الإسلام، كما يشير أحمد أمين، إنّما هي جزء من علم الحديث. صحيح أنَّه تطور مؤخراً كـ «علم» منفصل، إلّا أنّ المفاهيم الثقافية التي أثرت فيه ابتداءً، بقيت فعالة حتى النهاية. من جانب آخر، يشدد ابن خلدون على التمايز بين الشؤون الدينية والشؤون الدنيوية. وقد خصص، كما رأينا في الجزء الأول من هذه الأطروحة، نوعاً معيناً من الفعالية لكل ميدان والتي هي مختلفة تماماً عن الآخر.

ينتقد ابن خلدون، بمرارة، المؤرخين الكلاسيكيين لتناولهم البيانات الدنيوية والبيانات الدينية على الأساس نفسه. فَبِرأيه، تأتي الأحاديث الدنيوية ضمن قاعدة القوانين الاجتماعية. وعلى المؤرخ الحقيقي، إذن أنْ يدرس بعناية هذه القوانين قبل أنْ يقوم بتفحص البيانات التاريخية. كذلك يرى أنّ معرفة القوانين الاجتماعية عدّة فعالة يقوم من خلالها المؤرخون بتمييز الصح من الخطأ على مستوى

المعلومات، والحقيقة من الكذب، ومن ثمَّ، يتفادون أخطاء المؤرخين القدامى.

لاحظ ابن خلدون أنّ معظم الكتّاب الذين كتبوا في هذا الميدان قبله، لديهم نوع من أنواع التوجهات التبشيرية، كما أنّ لديهم ميلاً لتحريض القارئ بدلاً من إبلاغه بما يحدث واقعاً. وكتابة التاريخ، برأيه، يجب أنْ تنفصل وتتميز من «علم الحديث». وعلى العكس، ينبغي للكاتب - فيما يتعلق بالتاريخ - أنْ يكون محيطاً بالقوانين الاجتماعية، بالضدّ من موقفه من الثاني - علم الحديث - الذي لا يهتم بالقوانين الاجتماعية. بعد ترسيخ هذا المعيار بالنسبة للمؤرخين، يحاول ابن خلدون أنْ يعطيهم صورة موجزة لما تكون عليه هذه القوانين الاجتماعية. بدأ مناقشته بالإشارة إلى المقولة التي غالباً ما تذكر لأرسطو من أنّ «الإنسان حيوان سياسي». من ثم، استأنفَ عمله على امتداد هذه الخطوط، التي اتبعها الفارابي والمفكرون الكلاسيكيون قبله في هذا المجال. أظهر الميزة العظيمة للحياة الاجتماعية، ولاحظ كيف أنّ الإنسان كان قادراً، من خلال التعاشر والتعاون مع الآخرين، على أنْ ينتج، ويستهلك مختلف السلع الاقتصادية التي تُعدّ مستحيلة من دون الحياة الاجتماعية. ولاحظ، من ثمَّ، أنّ الإنسان عدواني وغير عادل بطبيعته لأنّه حيوان بطبيعته الأصلية. إنّ من الضروري إذن أنْ تكون هناك سلطة مقبولة في كل جماعة من أجل منع الرجال من اعتداء بعضهم على بعض، ولجعل الحياة الاجتماعية ممكنة. ويقدم ابن خلدون هنا سؤالاً: كيف ومن أين يمكن للسلطة أنْ تظهر في المجتمع الإنساني؟ يظهر الانفراج المهم بين ابن خلدون والمفكرين الكلاسيكيين من خلال الإجابة عن هذا السؤال. يهاجم ابن خلدون الفكرة التقليدية التي ترى أنّ الضبط الاجتماعي يتحقق من خلال الدين دائماً؛ وهو نتيجة للدين دائماً. ويشير إلى أنّ هناك العديد من الشعوب في العالم لا تمتلك

ديناً «حقيقيّاً» إلّا أنّها تتدبر أمرها لتعيش في مجتمعات منظمة بصورة جيدة جدّاً. من هذه النقطة، التي يبدو أنّها نقطة الافتراق لابن خلدون عن المقاربة الكلاسيكية، بدأ ببناء البنية الكلية لنظريته الاجتماعية. فلم يعد المجتمع الإنساني مجرد شأن ديني. بل إنّ لديه وحدة مستقلة ويمكن أنْ يُعامل باستقلالية تامة عن القيم الدينية.

في الضبط الاجتماعي

يصنف ابن خلدون المجتمع الإنساني، من زاوية الضبط الاجتماعي، إلى نوعين متميزين هما: المجتمع البدوي والمجتمع المتمدن. في المجتمع البدوي، تتمّ السيطرة على الناس من خلال الدوافع العضوية حيث تسود علاقات الدم، فيما تصبح القوة لازمة وضرورية للسيطرة على أعضاء المجتمع في المجتمع المدني. يرتبط البدو بقيم الجماعة حيث تسود الروح القبلية، أو ما أسماه ابن خلدون «العصبية»، فيما يقوم رجال الشرطة والدرك بإنجاز مثل هذه الوظائف فيما بين المتمدنين. نُذكِّر هنا أنّ لـ «العصبية» الخلدونية جانبين أحدهما سياسي والآخر اجتماعي. يميل الجانب السياسي لـ «العصبية» إلى إلحاق الجانب الاجتماعي بأعضاء قبيلة لبعضهم البعض ليشكلوا جماعة موحدة، بصورة جيدة جدّاً. يضع ابن خلدون، من خلال هذا التصنيف الروح القبلية «العصبية» للبدو عموماً، والعرب على وجه الخصوص، بضوءٍ حسن. عُدَّت الروح القبلية، كما لاحظنا، من قبل الكتّاب الكلاسيكيين كما لو أنّها «خاصية» شريرة، لعنها النبي وشتمها. لم يظهر أيّ كاتب، قبل ابن خلدون، يمتلك القدرة على الدفاع عنها أو إظهار الميل لها. يبدو أنّ ابن خلدون– بنظر الباحث – لاحظ أنّه لم يكن بوسع العرب الدفاع عنها بصورة ناجحة ما لم يدافعوا عن الروح القبلية «المدانة» أصلاً.

يشير ابن خلدون إلى أنّ خواص الإنسان هي نتيجة، ليس بصورة كلية بسبب طبيعته البيولوجية، إنّما بدلاً من ذلك نتيجة لظروفه الاجتماعية. وعندما ناقش الخصائص التي تميز الإنسان البدوي من الإنسان المتمدن، كما في الميول العلمية، والحرفية والتواضع على الضدّ من الأمية البدوية، والروح النهابة والعجرفة، توصل إلى أنّ المدنيين أفضل من البدو بكل المقاييس. هو يقبل مقولة إنّ البدو جهلة، ونهابة وسلابة، ولكنّه يشدد على حقيقة أنّهم كذلك ذوو روح قبلية «عصبية» قوية. ويبدو أنّ الروح القبلية تعوّض، برأيه، عن فضائل المدنية.

ابن خلدون وإميل دوركهايم

هناك تشابه عظيم بين وصف ابن خلدون للروح القبلية البدوية ووصف إيميل دوركهايم للتضامن الميكانيكي والاجتماعي. لعل من الممتع ملاحظة، أنّه بينما يعدُّ دوركهايم معدل الانتحار متصاعداً نتيجة ضعف التضامن الميكانيكي، يُحتَملُ أنْ يعزو ابن خلدون تصاعد معدل الانتحار، خلال مرحلة زمنية محددة، إلى ضعف الروح القبلية بين المتمدنين في المجتمع كَكلٍّ. فالروح التي تجعل أعضاء الجماعة يتعلقون بعضهم ببعض ضدّ الغرباء، هي نفسها ما يجعلهم في الوقت عينه، يتعلقون بقيم الجماعة بقوة. ويبدو أنّ الروح القبلية القوية والأخلاقيات القوية تسيران مع بعضهما بعضاً في نظرية ابن خلدون.

ربما لا يتفق المفكرون ذوو العقلية الفلسفية مع ابن خلدون في هذه النقطة. لأنَّ معيار الأخلاقيات الحسنة لا يكمن، بحسب رأيهم، في نوعية العواطف الأخلاقية وشدَّتها؛ إنّما يكمن في توسيع دائرة الأشخاص الذين يعتنقون مشاعر أخلاقية. لا تستطيع الأخلاقيات البدوية، إذن، أنْ تكون جيدة بقدر تلك التي تسود في

المدينة. فدائرة الأخلاقيات في المدينة تتضمن عدداً أكبر مما تضمه دائرة الروح القبلية. ووفقاً لهذه النظرية، تُعيقُ الروحُ القبلية تطويرَ الأخلاقيات. إنّها تقيد تطبيقات القيم الأخلاقية لعدد صغير فقط من الأشخاص. من جانبٍ آخر، يعتقد ابن خلدون أنّه كلما كانت الروح القبلية أقوى، كانتْ الأخلاقيات أقوى. الظاهر، أنّ معيار ابن خلدون للأخلاقيات الحسنة يكمن في كثافة الدوائر الأخلاقية وليس في سعتها. وبالنسبة لابن خلدون، إنَّ البدو أقرب إلى روح الدين بسبب أخلاقياتهم القوية. ولهذا السبب يكاد يكون التحلل الأخلاقي لديهم نادراً، بالضدّ مما يحدث بصورة اعتيادية في المدينة. ينسب ابن خلدون سيادة التفكك في المدينة إلى استخدام القوة في الضبط الاجتماعي. وبحسب رأيه، إنّ الإنسان المُضطَهد، ملزم بأنْ يكون كذاباً ومخادعاً من أجل حماية نفسه من مزيد من الاضطهاد. يمكن أنْ نلحظَ هنا أنّ إحدى الأخلاقيات العظيمة التي تميز ابن خلدون من الكتّاب الكلاسيكيين تكمن في إصراره على النظر إلى السمات الإنسانية من خلال وجهة النظر الشخصانية، كما سنرى فيما بعد. ويبدو أنّ ابن خلدون لا يصدق بقدرة الإنسان على بلوغ السمات التي يتمنى أنْ يحصل عليها.

في مزايا البداوة

لا يُخفي ابن خلدون ميلَه إلى البداوة في كل عمله. ويمكن إرجاع تفضيله البداوة على المدنيّة لأسباب متعددة نذكرها فيما يأتي: ١. ابتداءً، يبدو أنّه يفضل البدو على أسس القيمً التي يحملها ذات الصلة بالطبيعة الإنسانية. بالنسبة له فإنّ الإنسان خيّر أو شرير في الوقت نفسه؛ لكن يعود سوء الإنسان إلى كونه حيواناً بالطبيعة. وتأتي طيبة الإنسان، في جانبٍ آخر من خلال اجتماعه وتفاعله مع الآخرين. من

هنا، يمكن للمرء الاستنتاج بأنّه من رأي ابن خلدون أنّه كلما كانت صلة الإنسان بجماعته أقوى، أصبح أفضل، لأنّ طبيعته الاجتماعية ستقوى على حساب طبيعته الحيوانية.

يظهر ابن خلدون هنا كما لو أنّه يؤمن بأنّ الجانب السيّئ للإنسان يتحول، نتيجة تفاعله ومعاشرته للآخرين، من داخل الجماعة وخارجها؛ بمعنى، يصبح الإنسان خيّراً مع أبناء جلدته، شريراً مع الغرباء. وعندما يصبح الإنسان مدنيّاً، ستوجه طبيعته الشريرة نحو الآخرين فيما توجه طبيعته الطيبة الأقل في الغالب نحو الأقران. سيكون الإنسان، إذن، أقل عدوانية، إنّما أقل شجاعة، وأقل كرماً، وأقل استعداداً للمساعدة. على هذا الصعيد، يقف ابن خلدون معارضاً لعلماء الحديث والسنّة الذين «نزعوا» السمات الإنسانية، كما رأينا في فصل سابق؛ ٢. يكمن السبب الثاني في تفضيل ابن خلدون للبدو على المتمدنين في حقيقة أنّ البدو أكثر قدرة، بنظره، على القتال والاحتلال من الآخرين. ويميل الإنسان، مثلما يرى ابن خلدون، بصورة طبيعية إلى أنْ يكون سيداً على الآخرين، لأنَّ الإنسان الخاضع غير كامل. وإنَّ إظهار الإذلال والمسكنة، من أيّ نوع كان، يشير إلى نقص في جوهر الرجولة. وكما يقول ابن خلدونً: «لا يخضع للعبودية إلّا السود بسبب نقص في طبيعتهم الإنسانية، وتشابههم مع الحيوانات». يأتي ابن خلدون على هذا الأساس ليستنتج أنّ البدوي أعلى مكانةً، بقدر ما يتعلق الأمر بجوهر الرجولة، بالمقارنة مع الإنسان المتمدن. ٣. يلاحظ ابن خلدون أنّ استعمال القوة لتحقيق الضبط الاجتماعي يجعل الإنسان عرضة ليكون كاذباً أو مخادعاً. فالإنسان المتمدن، ومن أجل تفادي قمع الحكومة، يميل إلى إظهار أنّه مختلف عما هو عليه حقيقة، فيما لا يحب البدوي أنْ يحجب نفسه. إنّه لا يخشى أحداً. لذلك لا يستطيع

الجبان العيش أو النجاة في الصحراء؛ ٤. يرى ابن خلدون أيضاً، أنّ المدينة ترتبط عادةً بالميل إلى الدعة والرخاء اللذين يقودان، وفقاً لابن خلدون، إلى الغش والاحتيال، والمقامرة والسرقة، والخيانة وأخذ الربا والقسم المزيف وما إلى ذلك. فعندما يجد الإنسان نفسه في حاجة ملحّة للمال، من أجل إشباع رغباته المتنوعة ليعيش برخاء، قد يكون ملزماً باستعمال وسائل للحصول عليها. ومع مرور الوقت، تصبح الأخلاقيات السيئة هي السائدة في المدينة. ٥. قد يجعل، مجرد وجود التجارة والحرف في المدينة، الإنسانَ معتاداً على الغش والكذب. وبحسب رأي ابن خلدون، لا يمكن للرجال ذوي المكانة العالية أنْ يصبحوا تجاراً. الطبقات الدنيا، فقط، هي من تكيّف نفسها للخاصية الصلفة والجلفة للتجارة كميدان عمل. ٦. يشير ابن خلدون، أخيراً، إلى أنّه باستطاعة البدوي أنْ يكيّف نفسه للتشذيب والميل للورع. فالبدو يرتدون، عادةً، ملابس بسيطة، ويتناولون طعاماً بسيطاً. هذا يعني، بالطبع، أنّهم أقل تورطاً في شؤون العالم الدنيوية. خذْ على سبيل المثال، إنّهم لا يعرفون الخياطة. فهي من مهن المدينة. ويكتب ابن خلدون موضحاً في هذا المجال: يفسر غياب مهنة الخياطة لدى البدو سبب تحريم ارتداء الملابس المخيطة في الحج. فالغرض من الحج أنْ يجعل الله الإنسان رافضاً للعلاقات الدنيوية، موجهاً وجهه إلى الله، كما لو كان قد خُلِقَ من جديد، من أجل أنْ يحرر قلبه من عادات الدعة والراحة والارتخاء التي أصابت روحه بالتلوث والمعاصي. لذلك، فإنَّ الإنسان إذا ما ذهب إلى الله، بعد الموت، بقلب ورع، سيُنقّي روحه من كل تلك العادات السيئة. ويعبر ابن خلدون عن تفضيله للبيوت البسيطة بالمقارنة إلى المعقدة منها، مشيراً إلى أمر عمر بن الخطاب الذي منع بموجبه جنود العراق من تشييد البيوت العالية والكبيرة. يقول عمر، وفقاً لابن خلدون:

لا تبنوا بيوتاً بأكثر من ثلاث غرف، ولا تقيموا البناء عالياً. بمعنى، التصقوا بالتقليد القديم حتى تبقى الإمبراطورية ملتصقة بكم.

ابن خلدون والطعام

كرّس ابن خلدون فصلاً كاملاً لدراسة تأثير الطعام على شخصية الإنسان. وهو يشدد على حقيقة أنّ طعام المدينة الذي يحتوي على الكثير من اللحوم والدهون يؤثر، بصورة ضارة، في العقل والجسم. يصبح المخ غبيّاً، مع الكثير من الطعام المعبأ باللحوم. ويصبح الجسم مشوهاً شكلاً، وقبيحاً من حيث اللون. زدْ على ذلك، إنّ طعام المدينة الثقيل يعيق الجهد المطلوب للإنسان في سبيل العبادة والتعبد. في حين يميل البدو، من جانب آخر، إلى أنْ يكونوا، بسبب الطعام البسيط والمجفف، أنقياء اللون، أقوياء الجسد، رصيني الشخصية، عميقي البصيرة وسريعي البديهة.

على أية حال، قد يُنصَف ابن خلدون، إذا ما تمّ التشديد على حقيقة أنّه لا يحترم الثقافة البدوية بلا تحفظ. إنّه، في الحقيقة، مُطَّلِعٌ على وجود سمات «سيئة» معينة في الثقافة البدوية لا يستحسنها أحد. وبذلك ميَّز ابن خلدون نفسه من دارسي الثقافة البدوية الآخرين، من خلال النظر إلى السمات «السيئة» كما لو أنّها موروثة ومصاحبة للسمات «الحسنة» الأخرى. بكلمات أخرى، لم يقبل ابن خلدون «نزع الشخصنة عن السمات الإنسانية» التي حافظ عليها الكتّاب الكلاسيكيون.

كما رأينا من قبل، لم يعامل ابن خلدون الظواهر الاجتماعية، على وجه العموم، وفقاً لقاعدة إقصاء الوسط كما يفعل الكتّاب الكلاسيكيون. إنّه لا ينظر إليها، بكلمات أخرى، كثنائيات حيث

يظهر الخير المطلق ضدّ الشر المطلق. إنّه يشير إلى أنّ هناك ناتجاً سيّئاً لكل ناتج حسن، ما يدل على أنّه يُنظِّم الظواهر الاجتماعية بامتداد متسلسل وليس ثنائيات. نستدل من خلال وجهة النظر هذه، على أنّ ابن خلدون ينظر إلى النمط الكلي للثقافة البدوية، والنوع الاعتيادي للشخصية السائدة فيها. قد يكون، من ضمن آرائه، افتراض أنّه بقدر ما أنّ بعض الناس جيدون في جوانب من حياتهم، فإنّهم يطورون، بصورة حتمية، سمات «سيئة» في جوانب أخرى. وكلما اقتربوا من هدف معين، ابتعدوا عن أهداف أخرى. يبدو أنّ ابن خلدون استنتج أنّه ما دام البدوي أكثر شجاعة، وأكثر قوة وأكثر قدرة على القتال من الإنسان المدني، ينبغي أنْ يكون أكثر عجرفةً وأقل طاعةً لقواعد الحياة المنظمة. ووفقاً لمفهوم ابن خلدون عن الإنسان الكامل، إنّ البدوي أكثر الناس كمالاً على وجه الأرض. فالبدوي هو الأكثر إثارة للمتاعب. وهو يستطيع، بسهولة، تأسيس دولة بسيفه، إلّا أنّه من الصعب عليه الإسهام بإدامتها لأنّه يرفض الخضوع لقواعدها.

طبيعة العرب

عندما يناقش ابن خلدون طبيعة العرب، فإنّه يسلّم، أولاً بأنّهم من أكثر الأقوام بداوة، ومن ثمَّ أكثرهم صعوبة على القياد. إنّهم يميلون، بنظره إلى الحسد، والخصومة، والاختلاف، والعراك ما إنْ يقترب أحدهم من الآخر. ويثبون إلى المنافسة مع رئيسهم ما إنْ يلحظوا أيّ علامة تدل على الضعف، من أجل الاستحواذ على السلطة. «العصبية»، أو الروح القبلية القوية هي الرابطة الوحيدة التي تربط بعضهم مع بعض. ولأوليري وجهة نظر مشابهة حول العرب. فهو يصف العربي بأنّ لديه حسّاً قويّاً جدّاً في الكرامة، حتى إنّه يمكن أنْ يثور بصورة طبيعية وتلقائية ضدّ كل شكل من أشكال السلطة. لذلك، يتوقع شيوخ

القبيلة وقادة المعارك القليل من الولاء والإخلاص، إلى جانب الكثير من الحسد والاستكثار، والغدر والخيانة، ابتداءً من اللحظة الأولى لانتخابهم أو تسميتهم من قبل الأصدقاء والأقارب والأنصار. يصبح المحسن فيهم موضوعاً للهجوم والاعتداء، لأنّه يعبّر(بإحسانه) عن نوع من أنواع الالتزام، والالتزام يعني الدونية بالنسبة للمتلقي لكرمه وسخائه. يرى ابن خلدون أنَّ الروح القبلية تمثل ميلاً طبيعيّاً لدى البشر. فبرأيه، يميل الإنسان عموماً إلى أنْ يكون رحيماً ومغيثاً لأقاربه؛ وسيشعر بالإهانة إذا ما تعرض أحد أفراد عائلته أو عمومته إلى الاحتقار والازدراء من قبل أيّ طرف خارجي. وبسبب تأثره بالقيم البدوية، يعدُّ ابن خلدون الروحَ القبلية «العصبية»، طبيعية وعامة وشمولية. إنّه لا يدرك، أنّ هذا يمكن النظر إليه أيضاً، من خلال وجهة النظر النسبية التي حضّ عليها وطبّقها على العديد من جوانب الحياة الاجتماعية. على أية حال، يعتقد ابن خلدون أنّ علاقات الدم الحقيقية ليست ضرورية لوجود وإدامة الروح القبلية. برأيه، يميل الإنسان إلى مساعدة أيّ أحد يفترض أنّه من أقاربه. بغضّ النظر عن كون العلاقة حقيقيةً أو مفترضةً، الأمر ليس مهمّاً. المهم مقدار الاعتبار الاجتماعي الذي يحصل عليه نتيجة هذا التصرف. يستعيد ابن خلدون في هذه النقطة، بصيرته الاجتماعية الاعتيادية. فهو يلاحظ أنّ الروح القبلية تضعف عادةً بين المتمدنين بسبب حياتهم الناعمة والمحمية ضمن جدران المدينة. من جانب آخر، تتطور الروح القبلية بين البدو باتجاه الخارج. فعلى أعضاء القبيلة أنْ يكونوا ضدّ القبائل الأخرى، وفيما عدا ذلك، فإنّهم سَيُمْحَون من على وجه الصحراء، عاجلاً أم آجلاً. يتضح من خلال هذه المناقشة، أنّ هناك قوتين متعاكستين تعملان في الحياة البدوية هما: الروح البدوية التي توحِّد الرجال في وحدات اجتماعية قوية إلى جانب إذكاء روح العجرفة والتمرد البدوي الذي يجعلهم

في عداء، بعضهم ضد بعض. ومن الواجب على رجل الصحراء، في جانبٍ آخر، أنْ يقف مع أهله ومجتمعه في السراء والضراء، وأنْ يهبّ إلى مساعدتهم بلا تردد، وأنْ يكون جاهزاً، كما يقول الشاعر العربي، لأنْ يغير حتى على أخيه، إنْ لم يجد مَنْ يغير عليه.

من المفيد أنْ تكون القبيلة كبيرة في الصحراء؛ إذ كلما زاد عدد الأعضاء في المجتمع، كانت الفرصة أعظم للتجارة والكسب على حساب القبائل الأخرى. في الحقيقة، تحب القبيلة البدوية أنْ تزيد سكانها بأيّ طريقة ممكنة. لكنْ هناك دائماً عامل معارض. فما إنْ تصبح القبيلة كبيرة إلى حدٍّ ما، يبدأ الميل البدوي في الحسد والغيرة والعجرفة إلى الظهور، ما يؤدي إلى أنْ تنقسم القبيلة في وحدات أصغر.

من الصعب على البدوي أنْ يرى قبيلة كبيرة يقودها شيخ واحد. فالشيوخ الثانويون يميلون إلى أنْ يحسدوه ويتنافسوا معه. بالنتيجة، يميل رجال القبيلة إلى العراك فيما بينهم. وستدعم كل جماعة الشيخ الأقرب لها من حيث علاقات الدم، ضدَّ الشيخ البعيد قرابيّاً. في النهاية، تنقسم القبيلة الكبيرة إلى وحدات أصغر يطلق عليها اسم (الأفخاذ).

العرب والدولة والدين

يلاحظ ابن خلدون أنّ العرب غير قادرين على تأسيس دولة وإدارتها، بصورة ناجحة، بلا دين. وتدفعهم عجرفتُهم وخشونتُهم، طبيعيّاً إلى ألَّا يتوحدوا في دولة كبيرة. لكن الدين هو العامل الوحيد القادر على توحيدهم وتمكينهم من أنْ يكونوا محتلين للآخرين. لتخضع القبائل المتنوعة من ثَمَّ، لسلطة واحدة، تحت تأثير الدين، وبذلك سيحققون المعجزات. عندها ستتحول خشونتهم المتطرفة من الداخل إلى الخارج.

وكما لاحظنا في الجزء الثالث من هذه الأطروحة، إنَّ ابن خلدون ميال إلى دين الجماعة بدلاً من دين الطبقة. ودين الطبقة هو نوع من «الكنيسة» بدلاً من دين «الطائفة» للدين. يعتقد ابن خلدون أنّ الوظيفة الاجتماعية للدين أنْ يوحد الجماعة لا أنْ يفرقها. ويبدو أنّه من أنصار فكرة أنّ الغرض من الدينِ الحقيقي ليس تغيير أو إصلاح أخلاقيات الناس. فالأخلاقيات تُشكلُ، بحسب رأيه، جانباً بحسب حتمية الظرف الاجتماعي الذي يجد الناس أنفسهم فيه. لا يستطيع الناس أنْ يحدثوا تغييراً في الواقع الاجتماعي بمحض إراداتهم أو بحكم الجهد الذي يبذلونه. لذلك، لا يتداخل الدين الحقيقي مع الأخلاقيات الشعبية. إنّه يحاول، بالكاد، أنْ يحدَّ من الخصومات بين الناس من أجل جعلهم جسماً موحداً ضدّ أعدائهم. وكما رأينا من قبل، إنّه لا يعتقد بدين الطبقة الذي يظهر في المجتمع المتمدن. النوع الوحيد للدين الذي يبدو أنّه يهتم به ينبع من بينهم، أي من البدو أنفسهم، يوحدهم ويمكنهم من أنْ يكونوا محتلين، مع التأكيد على أنّ الدين بلا «عصبية» غير مؤثر، كما سيرد لاحقاً.

في مناقشته للثقافة العربية، يشدد ابن خلدون على حقيقة أنّ العرب، بالطبيعة مهيئون بصورة جيدة جدّاً ليكيفوا أنفسهم للمقاييس الأخلاقية للدين، كما يضعها، فإنّهم لا يزالون بدائيين وطبيعيين في عاداتهم؛ لذلك هم متحررون من التفكك الأخلاقي للمدينة. النقطة الوحيدة في قيمهم الأخلاقية، برأيه، بربريتهم البدوية. وعندما يظهر دين موحد لهم، فإنّهم يتخلصون من النقطة الضعيفة هذه ويسحبون سيوفهم في طريق الحرب المقدسة. يشدد ابن خلدون على أنّ الدين بلا «عصبية»، غير مؤثر، معتقداً أنّ الدين بلا أتباع قادرين على القتال والاحتلال هو دين بلا فائدةَ أو ربّما مزيف. الدين الحقيقي بنظره دين منتصر. وعلى هذا الصعيد، قد يكون آمناً الاستنتاج، أنّ البداوة

والدين ينسجمان فيما بينهما، وأنّ كل واحدٍ منهما عديم الفائدة من دون الآخر. البدو برابرة وهمج مبعثرون، حتى يأتي الدين ويجعلهم منتصرين. وفي الوقت نفسه، إنّ الدين نسق عاجز من الأفكار، برأيه، حتى يأتي البدو ويتبنونه ويجعلون منه نسقاً ملموساً للنظام الاجتماعي. بإيجاز، إنَّ الدين والبداوة أو «الحق» و«الجبروت» لا يمكن أنْ ينفصلا، وفقاً لنظريته. إنّهما ضروريان أحدهما للآخر.

على أيّ حال، لم ينتهِ عمل ابن خلدون بعد. وهو ليس بالعمل السهل، فعليه مواجهة «الحديث والسنّة المحمدية» التي تدين السمات البدوية. يُلاحظ أنّ ابن خلدون يتجاهل، بصورة اعتيادية، ما كان يتناقض مع نظريته مما جاء في الحديث والسنّة، ويشدد بدلاً من ذلك على تلك التي تُستعمل بكثير أو قليل لدعم ما يراه. غالباً ما يعتمد ابن خلدون على المرويَّات التي تنسب إلى عمر. أي إنّه، في المجمل، كان يدعم نظريته بأقوال وأفعال عمر. يمكن أنْ يُفسَّر هذا بحقيقة أنّه، خلال عهد عمر، كما رأينا، كان الإسلام والعروبة، أو الدين والبداوة، متماثلين أو مترادفين. لكنَّه كان بارداً تجاه عليّ، الخليفة الذي كره الروح القبلية للعرب البدو وعمل ضدّها. اكتفى ابن خلدون بالتعبير عن إطراءات سطحية لعليّ. لذلك يمكن أنْ يكتشف المرء، بعد قراءة ابن خلدون، أنَّ هناك عنصراً غير واعٍ في نفس ابن خلدون، يحمل شعوراً بانعدام المحبة لعليّ والعلويين في كل مفاصل عمله. يبدو أنّه على أية حال غير قادر على الاستئناف على امتداد هذه الخطوط الهشة إلى حدّها الأقصى. إنّه لا يستطيع على وجه التعيين أنْ يفند الأحاديث التي يمكن أنْ تعدَّ ذات مصداقية من قبل المختصين الكلاسيكيين بالدراسات الإسلامية. وهذا سيطعن في مبدأ «الإجماع» الذي حثّ هو بنفسه عليه. كان عليه، والحالة هذه، أنْ يلوذ بوسائل أخرى.

في الحقيقة والواقع، يستخدم ابن خلدون، في هذا المجال منطقة

الآني، النسبي، المادي إلى درجة كبيرة. وكما لوحظ من قبل، قد انتقد العلماء الكلاسيكيين على أساس أنّهم يعاملون الأحاديث والسنّة كما لو أنّها ذات مصداقية بالمطلق وعلى الدوام. بالنسبة له، ينبغي أنْ يُنظر إلى الحديث والسنّة ضمن سياق الزمان والمكان من أجل أنْ نفهم معناهما الحقيقي. بهذه الطريقة، كان ابن خلدون قادراً على انتقاد وتفنيد السنّة الإسلامية المعادية.

لعله من المفيد والبنَّاء، دراسة كيف أنّ ابن خلدون تعامل مع الأحاديث والسنّة. دعونا نتفحصها واحداً واحداً: ١. من التقاليد الراسخة في الإسلام، كما لاحظنا، أنّ محمداً حثّ أتباعه على مقاطعة الصحراء والتكيف مع حياة المدينة. يلاحظ هنا أنّ ماكس فيبر نسب للمدينة في الإسلام «الأهمية السياسية فقط»، بالمقارنة مع المدينة اليهودية والمسيحية اللتين كانت لهما مواقف مشابهة. ويؤكد آخرون أنْ لا فرق بين الإسلام واليهودية والمسيحية من حيث الموقف من حياة المدن. يشير ابن خلدون إلى أنّ هذا التقليد في الإسلام لا يمثل نظاماً ثابتاً يمكن أنْ يطبق في كل الأماكن والأزمان. فقد أصدر النبي ذلك بعد الهجرة من أجل أنْ يحث أتباعه على مرافقته في المدينة لغرض تعبئتهم ضدّ «الكفار». وعليه، كان ذلك أمراً مؤقتاً. لم يكن له معنى بعد الانتصار؛ ٢. كما رأينا في الفصل السابق، كان النبي معروفاً بتشجيعه وإطرائه على الزراعة. وهناك بضعة أحاديث في هذا المعنى، يبدو أنّ ابن خلدون يعدُّها بلا معنى وبلا مغزى. وقد أشار إلى واحد منها فقط. وكما لاحظنا، يتفق علماء الحديث على أنّ هناك شيئاً ما خاطئاً حول هذا الحديث، لذلك لم يقبلوه على علاته، لكنَّ ابن خلدون وحده، من بينهم، أخذه بجدية وأقام جزءاً مهمّاً من جدله عليه. فبرأيه، الضعفاء والأذلاء وحدهم من يحترمون الزراعة فقط. البدو الأقوياء أكثر كبرياءً من أنْ يكونوا فلاحين يحرثون الأرض

ويدفعون الضرائب. إنّهم معتادون على أخذ الضرائب من الآخرين، بدلاً من دفعها؛ ٣. أدان النبي الروح القبلية البدوية، كما رأينا، إلى درجة كبيرة. وقد فسر ابن خلدون هذه الإدانة كما لو أنّها موجهة، ليس ضدّ الروح القبلية، إنّما ضدّ استعمالها من قبل الإنسان في طريق الشيطان بدلاً من أنْ تكون في طريق الله. برأيه، إنّه من الصعب تصور أنْ يقوم النبي بإدانة الروح القبلية بلا شروط. ففي ضوء حقيقة أنّه من الضروري للحرب المقدسة، والتي هي، بدورها ضرورية للمحافظة على الدين، يشير ابن خلدون إلى أنّ النبي أدان، فقط، الروح القبلية لمرحلة ما قبل الإسلام والتي استُعملت على وجه العموم في الحروب والغارات بين القبائل. طبقاً لنظريته هذه، يمكن للروح القبلية أنْ تكون مثل أيّ سمة إنسانية أخرى، جيدة أو سيئة وفقاً للغرض الذي تستخدم فيه. ستكون جيدة إذا ما استُعملت لغرض جيد، مثل دعم الدين أو المحافظة على العدالة؛ وتصبح سيئة إذا ما استُعملت لغرض المحافظة على المصالح الذاتية أو لدعم قضية غير عادلة. ٤. على امتداد الروح القبلية للبدو، يدين النبي التفاخر بالأنساب. وبالضدّ من العادة، فإنّه يعدُّ الناس كلهم متساوين، من حيث إنهم جميعاً أبناء آدم وحواء. كذلك، فإنَّ النبي معروف بمقولة أنْ «لا نسب في الإسلام».

يرى ابن خلدون أنّ التفاخر بالنسب ميل طبيعي، وأنّه لذلك أساس للروح القبلية. إلّا أنّه عندما يكون الفخر بالنسب ضعيفاً فإنّ ثمرته أنْ تكون الروح القبلية ضعيفة أيضاً. ويستشهد ابن خلدون بمقولة عمر لدعم نظريته هذه. يقول عمر وفقاً لابن خلدون : حافظوا على أنسابكم ولا تكونوا مثل غير العرب ممن يتعقبون أنفسهم بقراهم «بدلاً من أصولهم». وفي هذا يظهر أنّ عمر ينظر إلى النسب من خلال وجهة نظر مماثلة لتلك التي لابن خلدون. فكلاهما ميّالٌ إلى أنْ ينظر بإكبار إلى العرب المحتلين لأمم أخرى. وهو ما قد يفسر سبب ميل

ابن خلدون بقوة إلى مقولة عمر لدعم نظريته. ٥.عندما يناقش ابن خلدون الفضائل المعروفة للمدينة مثل العلم والصناعة، فإنّه يشدد على حقيقة أنّ هذه فضائل نسبية. إنّه يشرحها في سياق أسباب مادية، أو اجتماعية. إنّه يشير إلى أنّهم اعتياديون في ظلّ المدنيّة، ليس لأنّ الناس المدنيين لديهم قدرة أعلى أو عقل أكثر إشراقاً. العلم والصناعة، وفقاً لابن خلدون، منتجات ضرورية للحياة المدنية. يقول: إنّهم يتطورون نتيجة التفاعل بين العرض والطلب. في المدينة، يصبح تقسيم العمل متطوراً جدّاً، ما ينتج تنوعاً عظيماً للسلع الاقتصادية. إنّها تُنْتَج بكميات أكبر بكثير من مستوى إشباع الرغبات الضرورية للإنسان المتمدن. ليوجه الفائض في إشباع الرغبات الكمالية. بهذه الطريقة، يتطور العلم والصناعات في ظلّ المدينة. من جانب آخر، ينشغل الناس، في ظلّ البداوة بالوسائل التي تحقق مستوى الكفاف. لا وجود للطلب ولا العرض اللذين يدفعان، لاحقاً، في الشهوات الكمالية.

يشير ابن خلدون إلى أنّ المتمدنين ينتجون أكثر ويستهلكون أكثر. صحيح أنَّ مستوى معيشتهم أعلى من مستوى معيشة البدو، إلّا أنّ هذا يحمل أمراً سلبيّاً للمدنيّة، التي لا يشفع لها مستوى معيشتها المرتفع، قياساً بمستوى معيشة البدو، للتخلص من ضغط المعيشة التي بالكاد يسدّها ما ينتجه أهل المدن. وبحسب برأيه، إنَّ العيش في حياة مرفهة يضر بالإنسان، من وجهتي النظر الدنيوية والدينية. فالإنسان ملزم بالعمل الشاق. وإنَّ السعي للحصول على المال، بأيّ وسيلة ممكنة، لتغطية النفقات الكبيرة في ظلّ المدنية، يقود في النهاية إلى التفكك الأخلاقي، إلى جانب التفكك الاجتماعي. ومن ثمَّ يستنتج ابن خلدون أنّ المدنية تمثل شيخوخة المجتمع. إنّها تشير إلى الاقتراب من الموت أو الانتحار، فيما تشير البداوة إلى الشباب.

صنف ابن خلدون البدو، إلى درجات، وفقاً لقربهم أو بعدهم عن

المدنيّة. إنّه يشير إلى المدنيّة كما لو أنّها مركز التفكك الاجتماعي. ولذلك، كلما ابتعد المجتمع عن التأثير التفكيكي للمدنيّة، سيكون ذلك أفضل له. وهناك، طبقاً لنظريته، ثلاثة أنواع رئيسة للبدو: ١. البدو الزراعيون؛ ٢. بدو الأغنام؛ ٣. بدو الجمال.

وفيما يلي شرح لهذه الأنواع الثلاثة: ١. يتمّ تبنّي الزراعة عادةً، طبقاً لابن خلدون، من قبل نوع ضعيف وذليل من البدو. فالبدو الشجعان «أصحاب الجمال»، لا يقبلون بأنْ يذلوا أنفسهم من خلال التوطن الزراعي أو دفع الضرائب. لأنَّ الضريبة تشير إلى الإذلال بنظر البدو الحقيقيين. ويؤمن ابن خلدون بأنّ بدو «الجمال» يعتقدون بأنّ الإنسان «الكامل» هو الذي يكون قادراً على المحافظة على حريته التامة وكرامته ضد تجاوزات الآخرين مهما كان شكلها. أمَّا أولئك الذين يقبلون الإذلال والعبودية، مثل الزنوج في السودان، فإنَّهم يعانون نقصاً في رجولتهم؛ ٢. بدو الأغنام أرفع في رجولتهم من بدو الزراعة. إنّهم أبعد ما يكونون عن التأثر المذل بالمدن وحكومتهم العادلة؛ ٣. بدو الجمال، وهم الأفضل من النوعين السابقين، تحملهم الجمال إلى أكثر المناطق عزلة وحجزاً في الصحراء، حيث الاتصال بالمدينة من أصعب الأمور. إنّهم الأكثر «همجية»، ولذلك هم الأكثر كمالاً من كل الرجال. الروح القبلية «العصبية» عندهم في عزّها وذروتها. ولا مكان للانحراف الأخلاقي أو ضعف الشخصية. تظهر الطبيعة البشرية بأصلها المشرق مهيمنة بين هؤلاء البدو «الهمج». في هذا النوع المتطرف للبداوة، يضع ابن خلدون العرب. إنّه يَعدّهم الأفضل من كل الناس، لأنّهم الأكثر بعداً عن التمدن. إنَّ الشجاعة، والجلد، والقوة البدنية، والشرف، والكرم، والمساواة، وما شابهها، لا توجد بالوضوح نفسه، عند الجماعات الأخرى، مقارنةً بوجودها لدى العرب. ما إنْ يصبح البدو متمدنين، فإنّهم يبدؤون بالاعتماد على

الجدران والجنود المرتزقة للمدينة في دفاعاتهم. لذلك، سيفقدون، عاجلاً أم آجلاً، روحهم القبلية الأصلية، وشجاعتهم، وشرفهم. وقد يصبحون علماء، أو مهندسين، أو عمالاً مهرة، إلّا أنّ هذه ليست كافية لتعوضهم عن الضعف المهين في رجولتهم.

يقول ابن خلدون إنّ علماء الإسلام من غير العرب استثناء نادر. إلّا أنّ هذا ينبغي ألّا يؤخذ، للتدليل على النقص بالطبيعة الأصلية للعرب. إنّهم ليسوا علماء، فقط لأنّهم بدو. ويستأنف، ليشرح السبب لهذا الظرف المنفرد، في نص يمكن أنْ يوجز كما يأتي: كان المسلمون الأوائل جهلة بالفن تماماً وكذلك بالعلم، من حيث إنهم وجهوا اهتمامهم الكلي للقرآن الذي حملوه بقلوبهم من خلال أفعال النبي. لم يعرف العرب آنذاك أساليب التعليم، أو فن تأليف الكتب، ووسائل تسجيل وتوثيق المعرفة. وسمِّي أولئك الذين استطاعوا ترديد القرآن وربطه بالسنّة النبوية «قراء». استمر هذا النقل الشفوي حتى عهد هارون الرشيد، حيث برزت الحاجة للمحافظة على السنّة من النحل والفساد أو الحيلولة دون ضياعها التام ليبتدئ عصر تدوينها. ومن أجل تمييز السنّة الأصيلة من المزيفة، فُحصت مسألة «الإسناد» بعناية. وتأثر، في هذه الأثناء نقاء اللسان العربي، ما أوجب الحاجة إلى علم النحو. وشجع التطور المتسارع للقانون وعلم اللاهوت على دخول علوم أخرى مثل المنطق والجدل، التي طُوِّرت بمهنية عالية في المدن العظيمة للإمبراطورية المحمدية. كان الفرس هم سكان هذه المدن بصورة رئيسة، كانوا تجاراً وعبيداً مُسترقِّين ممن تعودوا على فنون المدينة. تبعاً لذلك، كان أعظم علماء قواعد اللغة، وعلماء الحديث والسنّة، وعلماء الفقه واللاهوت وكذلك العلماء في مجال القانون وتفسير القرآن، فُرْساً من حيث العنصر أو من حيث التعليم، حتى نُقِلَ عن النبي قوله، بما معناه: لو تعلقت المعرفة بأركان

السماء، لذهب الفرس للحصول عليها. ظهر العرب من الحياة البدوية، وسط هذه الفعالية الثقافية. وهنا وجدوا في ممارسة العمل العسكري والإداري ما يكفيهم ليستمتعوا بأوقات الفراغ بدلاً من الانشغال بمهن تعليمية، عبرت «الطائفة» الحاكمة المغلقة عن ازدرائها لها. تركوا مثل هذه المهن للفرس والعنصر المختلف نتيجة الزيجات مع الفاتحين. لم ينظروا باحتقار، بصورةٍ كلية، إلى المتعلمين، بل اعترفوا بأهمية خدماتهم، بما أنَّ الرابح منهاً، في النهاية، كان الإسلام والعلوم المرتبطة به.

دافع ابن خلدون عن العرب على امتداد هذه الخطوط. لكنْ، من سوء الحظ، لم يستمع أحد إليه. أُسس الإسلام طبقاً لقيم المدينة. وأصبح العرب غير قادرين على التعبير عن أنفسهم مرة أخرى، من خلال الفتوحات الواسعة الانتشار. لذلك، كان صوت ابن خلدون أشبه ما يكون بصرخة في عمق الغابة.

الفصل العشرون

العامل الشخصي في نظرية ابن خلدون

مما يدعو إلى الدهشة، أنْ نجد معظم طلبة ابن خلدون أساؤوا فهم موقفه الحقيقي تجاه العرب. إنّهم يميلون إلى أخذ وصفه لخصائص العرب على سطحيتها، وينظرون إلى نظريته من خلال وجهة نظرهم هم وليس وجهة نظره هو. كان رأي ابن خلدون أنّ العرب أكثر شعوب الأرض بداوة. بهذا، أراد ابن خلدون أنْ يطري على العرب، وليس العكس، في ضوء حقيقة أنَّ البداوة، من وجهة نظره، أرقى من المدنيّة، كما رأينا.

من أجل أنْ نفهم المعنى الحقيقي للكاتب أو المتكلم، علينا أنْ نتغلغل، عميقاً، قدر الإمكان، في نسقه القيمي، ونحاول أنْ ننظر إلى العالم من زاويته. يميل معظم الطلبة المحدثين إلى تفسير نظرية ابن خلدون من خلال النسق القيمي للمدينة الحديثة. عندما يقرؤون قوله بأنّ العرب همج، مدمرون، أميون وعدائيون للعلم والصناعة، يثبون بسرعة إلى اتهامه بالكراهية العميقة للعرب. إنّهم لا يحاولون على الإطلاق تفحص ما يعنيه، حقيقةً، بهذه الخصائص. بكلمات أخرى، هم لا يحاولون رؤية أنّه ربّما يعني بهذه الخصائص المزايا الفاضلة، بدلاً من أنْ تنسب له المساوئ غير المشرفة. في الحقيقة، عليهم أنْ يدرسوا ميزان قيمه ويقيسوا عدّته قبل نعته بمواقف معينة.

يبدو أنّ الخطأ الشائع للطلبة المحدثين في قراءة ابن خلدون يكمن في ميلهم إلى تقييم الأشياء وفقاً لمقياس ثنائي للقيم بحسب منطق أرسطو. إنّهم يتجاهلون الحقيقة الساطعة في كون ابن خلدون لا يعتدّ بهذا النوع من المنطق. بالنسبة له، كما رأينا من قبل، لا شيء خيّراً أو شريراً بصورة مطلقة. كل ما هو حسن، طبقاً لنظريته، ينطوي على جانب سيّئ، بالضرورة. يَفْتَرِضُ، مثلاً، من خلال إظهار الجانب السيّئ للثقافة العربية، أنْ تعطى صورة مكوّرة للجانب الحسن فيها. نُذكِّرُ هنا بأنّ ابن خلدون كان دبلوماسيّاً وسياسيّاً. لذلك، فإنّه يفضل الأسلوب غير المباشر والمكوّر في تناول الأشياء بالمقارنة مع الطريقة المباشرة.

اتفق معظم الطلبة المحدثين، كما لاحظنا في البداية، على أنَّ لابن خلدون كراهيةً وازدراءً للعرب. وهم يختلفون حول السبب الكامن خلف هذه الكراهية. قد يكون من المفيد هنا مناقشة بعض التفاصيل المتنوعة التي جاؤوا بها وهي كما يأتي: ١. يعتقد عنان، وهو كاتب مصري أنّ ابن خلدون كان بربريّاً. لذلك كره العرب، بسبب عواطفه القومية ضدّ المحتلين لبلده. ويبدو هذا الرأي أكثر الآراء تأثيراً على الطلبة المحدثين لابن خلدون. لكنْ في كل الأحوال، بقي ابن خلدون يشار إليه على أنّه بربري. لكننا سنرى، فيما بعد، أنَّ ابن خلدون كان عربيّاً، وكان فخوراً بكونه عربيّاً، بصورة واعية وغير واعية. من جانبٍ آخر، كان طه حسين، وهو أحد أبرز من تأثر بهم عنان، يرى أنَّ شجرةَ ابن خلدون مشكوكٌ بها أو لا تتسم بالمصداقية. ولا حاجة بنا، هنا، إلى القول إنّ رأي طه حسين غير مهم في هذا المجال. فشجرة نسب ابن خلدون لا تعتمد على ما إذا كانت عواطف ابن خلدون القومية معٍ أو ضدّ العرب. المهم هنا موقفه الشخصي. اعتقد ابن خلدون، جازماً، أنّه عربي وكان فخوراً بأصله العربي. وكان لهذا الاعتقاد أثرٌ مهمٌ في مواقفه تجاه العرب، بغضّ النظر عما إذا كانت شجرة نسبه صحيحة أم

غير صحيحة؛ ٢. حاول ساطع الحصري، وهو كاتب سوري، تفنيد رأي عنان. يعتقد الحصري أنّ ابن خلدون عنى بكلمة «عرب»، البدو على وجه عام. ويستند الحصري في جدله إلى اعتبارات محددة تتعلق بفقه اللغة. طبقاً لهذه الفكرة، فإنّ مصطلح «عرب» و«بدو»، عُدّا في زمن ابن خلدون، وحتى اليوم من قبل العرب المحدثين، مترادفين. الحصري يحترم ابن خلدون والعرب، الأمر الذي جعل التسوية بين ابن خلدون والعرب من وجهة نظر الحصري ضرورية. ويذهب الحصري إلى القول إنّ ابن خلدون لم يقصد الإساءة إلى العرب، إنّما قصد الإساءة إلى البدو فقط. وحيث إنّ ابن خلدون لم يعبر عن ازدرائه من عرب المدن. لذلك، حاول الحصري الدفاع عن عرب المدن ممن يشكلون أكثرية العرب اليوم. إلّا أنّ الحصري يبدو متجاهلاً لحقيقة أنّ سكان المدن، عرباً كانوا أم غير عرب، يُحقَّرون بصورة نظامية وفقاً لنظرية ابن خلدون. سيكون من الأفضل للحصري، في الحقيقة، أنْ يصنف العرب مع البدو، ما يجعلهم في موازاة السكان المتمدنين في المدن، إنْ كان يرغب فعلاً في إعلاء شأن العرب. فكما رأينا، إنّ الجانب «السيّئ» لثقافة المدينة، طبقاً لابن خلدون، أكثر سوءاً مما هو لدى البدو. ٣. أرجع آرنولد توينبي امتناعَ ابن خلدون عن الإطراء على العرب إلى أسباب مختلفة غير التي يتمّ تداولها. ويشير توينبي إلى حقيقة أنّ ابن خلدون من عرب الجنوب (جنوب الجزيرة). وأنّه عندما امتنع عن الإطراء على العرب إنّما عنى بذلك «عرب الشمال» (شمال الجزيرة). يبدو هذا الجدل لتوينبي معقولاً بدرجة كبيرة. وكما لاحظنا، كان العداء والخصومة بين عرب الجنوب وعرب الشمال شرساً في الأيام الأولى لظهور الإسلام. ربّما شعر ابن خلدون بصورة غير واعية بنوعٍ ما من تلك المشاعر، فيما كان يكتب مقدمته، إنّما هناك سببان مهمّان جعلا من الصعب قبول تفسير توينبي: أولاً، كما

رأينا لم يسئ ابن خلدون إلى العرب، بل أطرى عليهم. ثانياً، كان ابن خلدون ميالاً، على نحو شخصي، رغم أنّه أصلاً من الجنوب، إلى عرب الشمال، كما سنرى قريباً.

في الحقيقة والواقع، لم يكن ابن خلدون من عرب الجنوب أو يمنيّاً. جاءت عائلته من حضرموت بالأصل، وكانت حضرموت، ولا تزال، مختلفة عن اليمن. لم يكن توينبي مصيباً بصورة كلية عندما شبّه حضرموت باليمن في تطور الثقافة الحضرية. حضرموت أقرب إلى البداوة من اليمن، وقد أسهمت بدرجة أقل، مما فعلته اليمن، في تاريخ المدنيّة. جغرافيّاً، تقع اليمن إلى حدٍّ ما، في منطقة الريح الموسمية للمحيط الهندي نفسها التي تعطي الهند المطر الغزير والبلادة والخمول؛ فيما حضرموت، من جانبٍ آخر، لا تتلقى المطر الموسمي. إنّها تشبه الصحراء العربية في كونها جرداء، مع استثناء بسيط. زدْ على ذلك، أنّ حضرموت ألحقتْ بالقضية الأموية منذ البداية، على الضدّ من اليمن. اللافت، حقّاً، أنْ نجد أنّ محمداً أرسل عليّاً إلى اليمن، فيما أرسل معاوية إلى حضرموت لغرض تعليم الناس في هاتين المنطقتين مبادئ الإسلام. يبدو كما لو أنّ محمداً أرسل كلّاً من هذين الرجلين إلى الشعب الذي يمكن أنْ يفهمه بصورة أفضل. لم تلعب الصدفة دوراً مهمّاً في هذه المهمة. والمُلاحظ، أنّ مؤرخي الإسلام بقوا صامتين بصورة تامة حول هذه النقطة. إنّه لمن المعقول، على أية حال، اقتراح أنّ محمداً كان أعمق بصيرة وأكثر ذكاءً في اختيار معاوية لهذه المهمة في حضرموت، وعليّ إلى اليمن. في الحقيقة، محمد معروف جدّاً بالفهم العميق لطبيعة أتباعه المتنوعين. وبما أنّ عليّاً مثالي جدّاً، بدا معاوية، السياسي الواقعي، مناسباً لمهمة دعوة بدو حضرموت إلى الإسلام. يميل المؤرخون المسلمون إلى أنْ ينسبوا السبب، خلف التعلق التاريخي لليمنيين بقضية عليّ، إلى هذه البعثة

المبكرة لعليّ في هذا البلد. إنّما من التبسيط، الركونُ إلى هذا السبب وحده. لا يتبع الناس عادةً داعية واحداً بعينه ما لم تتطابق المنظومة المواقفية له مع منظومتهم.

يمكن أنْ يقال الشيء نفسه حول سكان حضرموت، قدر تعلق الأمر بعلاقتهم القريبة من معاوية. احتمالاً، أحب الحضرميون معاوية لأنّه كان نصيراً للبدو في مواقفه كما كانوا. إلى جانب هذا السبب العام، نجد أنّ عائلة ابن خلدون تعلقت بمعاوية على نحوٍ خاص. ويمكن إيجاز السبب الرئيس لهذا التعلق بالملاحظات التالية: ١. كان هناك نوع من الصداقة الشخصية والمحبة المتبادلة بين معاوية ووائل، شيخ عائلة ابن خلدون. كما يخبرنا ابن خلدون في سيرته الذاتية، زار وائل هذا معاوية الذي استقبله، خلال عهد خلافته، بترحيب بالغ وشرف عظيم. ويقال إنّ معاوية قدم هدية ملكية إلى وائل، إلّا أنّ وائل رفضها. لماذا؟. يبقى ابن خلدون صامتاً إزاء ذلك. ٢. يخبرنا ابن خلدون كذلك أنّ وائلاً اصطف إلى جانب معاوية بجريمة قتل «حُجْر بن عدي»، اليمني الورع، الذي أصر على ولائه لعليّ ورفض مبايعة معاوية بعد وفاة عليّ. ويلاحظ الباحث أنّ قضية مقتل حُجْر تمثل مشهداً معروفاً في تاريخ الإسلام. وغالباً ما استُعمِل ذلك المشهد من قبل الإسلاميين الكلاسيكيين في دعايتهم ضدّ معاوية، على وجه الخصوص، وضدّ الأمويين على وجه العموم. والباحث يفترض أنّه لم يكنْ من حق معاوية قتل حُجْر. لكنْ لابن خلدون، على أية حال، رأي مختلف حول هذه القضية. فقد حاول أنْ يرينا، في «تاريخه العام»، بطريقة غير مباشرة، أنّ حُجْراً كان متمرداً ضدّ حكم معاوية، وأنّه استحق ما تلقاه على يد عملاء معاوية. ولما كان وائل، الجدّ الأعظم لابن خلدون، من بين الأدوات التنفيذية التي اشتركت بقتل حُجْر، كان لهذا المشهد تأثير عظيم على عقل ابن خلدون. ومن منظور الثقافة

التي عاش فيها ابن خلدون، لا بدّ للمرء من أنْ ينصر القضية نفسها التي نصرها أسلافه. فخذلان قضية الأجداد يعني خذلاناً لشرف الإنسان. على المرء أنْ يدافع عن ماضي أفعال عائلته، بغضّ النظر عن كونها أفعالاً غير عادلة. وقد يكون هذا جانباً ضرورياً للروح القبلية التي لم تكن لتغيب عن أذهان الناس آنذاك في الزمان والمكان اللذين عاش فيهما ابن خلدون. ٣. بدأ احتلال إسبانيا، التي اقتطعتها أمير أموي بعد ذلك من الحكم العباسي، خلال عهد الدولة الأموية. وكانت عائلة ابن خلدون من بين العوائل التي شاركت بالاحتلال.

يبدو معقولاً، إذن، اقتراح أنّ إسبانيا بقيت ملحقة بالقضية الأموية، فيما ظلّ الجزء المتبقي للإمبراطورية الإسلامية تحت حكم العباسيين. وقد يكون صحيحاً القول إنّ أولئك المسلمين الذين عاشوا في إسبانيا، فرّوا، قليلاً أو كثيراً، بعيداً عن التأثير الذي عاش في ظلّه المسلمون الآخرون. يمكن أنْ يقال، هنا، إنّ العقلية الدينية الكلاسيكية «الثنائية» التي أسسَت في الشرق، تحت إشراف وتشجيع خلفاء بني العباس، كانت أَقل تأثيراً في إسبانيا. بمعنى، أنْ الثنائية التي انبنت على فكرة (أنَّ الأمويين بالضدّ من العباسيين) والتي استقرت في الشرق على أنّها الشر ضدّ الخير، غابت تقريباً في إسبانيا المؤيدة للأمويين.

عاشت عائلة ابن خلدون في مثل هذه البيئة لمدة طويلة من الزمن. ومن ثَمَّ غادرت إلى تونس عندما بدأ النظام الإسلامي في إسبانيا يتهدد من قبل المسيحيين. في تونس، وجدت العائلة نفسها في بيئة ثقافية مختلفة اختلافاً كبيراً عمّا كان عليه الوضع في إسبانيا. كانت لتونس في حينها خاصيتان مهمتان هما: أولاً، إنَّها كانت، آنذاك، مركزاً عظيماً للفكر الإسلامي الكلاسيكي المتشدد والمعرفة «العلمية»؛ ثانياً، كانت تونس على وجه الخصوص، وشمال أفريقيا على وجه العموم، لا تزال تعاني، من التدمير المرعب الذي وقع عليها قبل عقود

من الزمن نتيجة غزو قبائل بدوية معينة جاءت من الجزيرة العربية. ففي القرن الحادي عشر غزت بضع قبائل بدوية شمال أفريقيا وأثرت فيها بصورة عظيمة من النواحي الاقتصادية والعرقية والسياسية. تمّ توجيه الغزو ضدّ تونس أصلاً، ومن هناك انتشر إلى معظم أجزاء شمال أفريقيا. من المعقول أنْ نقترح إذن، أنْ صار اسم العربي «ملعوناً»، نتيجة الغزو المدمر في السجلات والحوليات التاريخية لتونس، على وجه الخصوص وشمال أفريقيا على وجه العموم. وكان لهذين العاملين اللذين ميزا تونس أثرٌ مهمٌ أدّى إلى استعداء سكانها ضدّ الأمويين، العرب منهم والبدو على حدٍ سواء.

لم يكن سهلاً، والحالة هذه، بالنسبة لعائلة ابن خلدون أنْ تعيش بصورة مريحة في مثل هذا الجو الثقافي من دون صراع نفسي داخلي. فبعد العيش في إسبانيا، حيث عُدَّ الخلفاء الأمويون الامتداد الشرعي للأنبياء، وحيث عُدَّ النسب العربي شرفاً عظيماً، جاءت العائلة لتعيش في تونس، حيث سادت وجهة النظر المتشددة الكلاسيكية حول الأمويين، وحيث اقترن اسم العرب بقصص الدمار والهمجية. قد يكون لذلك أثرٌ في إيقاظ حمى صراع الضمائر. تطلب الوضع الحرج إنساناً يستطيع تصعيد روحه إلى مستوى أعلى، أو كما يعبِّر سميث، إلى مستوى يقع «وراء الضمير». يبدو أنّ هذا ما أنتج ابن خلدون، بالنهاية، كما يمكن القول.

يستطيع المرء أنْ يستدل على «الصراع الداخلي» الذي كان يعتمل في دواخل أعضاء العائلة في تونس مما أخبرنا به ابن خلدون نفسه حول تاريخ العائلة. كانوا في إسبانيا ميالين دائماً إلى السياسة والجوانب الواقعية للحياة. كانوا دنيويين وطموحين ونشيطين. عندما انتقلوا إلى تونس، بدأت الميول الصوفية الورعة بالتغلغل إلى أرواحهم. لم يكن غريباً أو استثنائيّاً إذن، انسحاب بعض أعضائها فجأة من الحياة

السياسية، والتفرغ للتقاعد الصوفي والتكريس الورع. ظهرت هذه الإشكالية نفسها على مستوى المجتمع الإسلامي ككل، ووضعته بين قطبين متعارضين للدين والسياسة، «المثالي» و«الواقعي»، وبدا كما لو أنّ هذا عكر صفو العائلة. لم يستطع ابن خلدون نفسه التخلص من هذا. وكما يعلّق الحصري: كان كل شيء يشير إلى أنّ ابن خلدون واقع تحت تأثير مَيلَين قويين متعارضين، ميل نحو السياسة وشؤون الحكم، وآخر نحو التعلم والتفكير العلمي.

يمكن تقسيم العقود الأربعة التي عاشها ابن خلدون، قبل كتابة «المقدمة» على وجه العموم إلى جزأين رئيسين: الأول وركز فيه على تأصيل المعرفة الدينية؛ وكرس الثاني للعمل المهني الدبلوماسي والسياسي. كان التعارض فيما بين الجزأين عظيماً جدّاً، في الحقيقة. كان متديناً بصورة متطرفة، في الجزء الأول، بتأثير من والده الورع. وأصبح دنيويّاً من جانبٍ آخر بصورة متطرفة، في الجزء الثاني تحت تأثير مجتمعه «التآمري». أخيراً، عند بلوغه سنّ النضج، تقاعد واختار العيش في ظلّ قبيلة بدوية، محاولاً إيجاد طريقة للخروج من هذا الإشكال القاتل. ربّما شعر بحاجة ملحّة لاكتشاف طريق للمواءمة بين طرفي الإشكالية. قد يكون عقله ركز على الثنائيات المثيرة للجدل (الأمويين على الضدّ من العباسيين)، العروبة على الضدّ من الإسلام، البداوة على الضدّ من المدنيّة. مَنْ مِنْ هذه الأطراف المتعارضة كان صحيحاً أو خاطئاً؟ ربّما وجد الحَل «وراء» الوعي المتعارض أو الضمائر المتصارعة بدلاً من أنْ يكون ضمن أحدهما على وجه التعيين.

* * *

واحدٌ من الجوانب الممتعة لحياة ابن خلدون علاقته الحميمة وصداقاته القريبة مع علماء الدين، من جانب، وزعماء القبائل من جانبٍ آخر. بدا وكأنّه كان قادراً على الاقتراب من كل جماعة وفقاً

لطريقتها هي. قد يعدُّ بعضهم هذه القدرة نفاقاً وتملّقاً. طبقاً لنظرية ابن خلدون، يمكن أنْ تعدَّ، بدلاً من ذلك، قدرة على التغلغل ومهارة للنفاذ في المنظومة المواقفية المعقدة، للآخرين، وفهم قيمهم الراسخة. قد يستعدي المتملّق الساذج بدلاً من أنْ يربح أولئك الذين يتملّقهم.

كان ابن خلدون محبوباً ومؤثراً بين زعماء القبائل على وجه التعيين. ينسب الحصري تأثير ابن خلدون في زعماء القبائل إلى لسانه المقنع وبلاغته المؤثرة. هذا ما جعل الحكام آنذاك، كما يقول الحصري، يحاولون دائماً جذبه إلى جانبهم لمنعه من الارتباط بجانب العدو. يظهر أنّ فهمه العميق لقيم زعماء القبائل كان أكثر تأثيراً من بلاغته اللسانية. قد تعطي البلاغة بدون الفهم الانطباع بالسطحية والذيلية؛ وقد تصرف الاهتمام بدلاً من أنْ تجذب اهتمام المستمعين. إنّه لممّا يدعو إلى العجب حقّاً أنْ تجد أنّ ابن خلدون كان قادراً على جذب، ليس فقط زعماء القبائل ممن تكلموا اللغة نفسها التي يتكلمها، إنّما الناطقون كذلك بلغات أخرى مثل تيمورلنك، إمبراطور المغول. يقودنا كل شيء إلى الاعتقاد في أنّ لدى ابن خلدون موهبة عظيمة للنفاذ في عمق الأذهان. في الحقيقة، أنتج الإسلام العديد من الرحالة الدبلوماسيين والسياسيين العظام غير ابن خلدون. إنّما لم يظهر أحد، ممن يُقرَن بابن خلدون، في فهمه لأنساق القيم الاجتماعية المتنوعة. كان مقتنعاً بالوصف المجرد لما رآه برحلاته الواسعة، كما يفعل الرحالة الآخرون. أحب أنْ يتغلغل ما وراء السطح وحاول اكتشاف الدوافع والمفاهيم الخفية للشعوب الملحوظة من قبله.

قبل عقود قليلة من الزمن على كتابة «المقدمة»، نشر ابن بطوطة، أعظم الرحالة المسلمين مذكراته. بدلاً من محاولة فهم قيم الثقافات المتنوعة التي زارها، كان ابن بطوطة ميالاً إلى الازدراء بها أو الضحك منها. بدا أنّه لم يكن هناك تأثير لرحلاته الواسعة جدّاً على وجهة نظره

المطلقة. قد تنسب هذه إلى حقيقة أنّه، على الضدّ من ابن خلدون، متحرر من أيّ «صراع ضمير». بقي عقله، بكلمات أخرى، متعلقاً بقيم المجتمع «الديني» المقدس الذي جاء منه. يمكن أنْ يعدَّ ابن خلدون، في ضوء ما ورد، **إنساناً هامشيّاً**. كان مقاداً بـ «صراع الضمائر»، ليقف على الهامش بين البداوة والمدنيّة. يُعرّف «الإنسان الهامشي»، استناداً إلى «بارك» «بأنّه الإنسان الذي قدِّر له أنْ يعيش في مجتمعين، ليس فقط مختلفين وإنّما متعاديان». في تلك الحالة، يكون عقله جامداً كالفولاذ، إنّما بسبب الثقافتين المختلفتين، يمكن لهذا العقل أنْ ينصهر، إما جزئيّاً أو كليّاً. يلتقي المرء بأفراد ممن يعلقون في صراع الثقافات هذا في أكثر الأماكن غير المتشابهة وفقاً لروبرت بارك. تجعل منه علاقاته الحميمة برجال المعرفة، من جانب، وبزعماء القبائل، من جانب آخر، بلا شك رجلاً معقداً مرتبكاً متحيراً بين نسقين متعارضين اثنين من القيم.

لم يكن ممكناً محو القيم المدنيّة التي تشرّبها ابن خلدون منذ سنوات عمره المبكرة بتأثير من والده الورع ومدرّسيه العلماء في السنوات الأخيرة عندما صارت له اتصالات قريبة مع القبائل البدوية. بقيت هذه القيم احتمالاً في وعيه الباطن، جاهزة لخلق المتاعب. يبدو كما لو أنّ المتاعب بدأت عندما استخدم من قبل الحكام أنفسهم لغرض تهدئة القبائل البدوية أو عقد الصفقات معهم. ربّما وجد نفسه، من ثمّ، منجذباً بصورة شخصية نحو الثقافة البدوية. وفقاً لتوينبي فإنّ التعليم الذي تلقّاه ابن خلدون من قبل أسياده ممن أتى على ذكرهم في سيرته الذاتية كان مستفيضاً وعلميّاً بصورة تامة.

يُلاحظ أنّه من الصعب، في الحقيقة، تفادي احترام البدو بعد زيارتهم أو الاتصال بهم عن قرب. فهم كرماء جدّاً، مغيثون وأصحاب ضيافة لضيوفهم. إنّهم محبوبون من قبل من يقترب منهم على أساس

الصدق والمودة والاحترام. يبدو عليهم المكر أو انعدام العدل والحيلة فقط لأولئك الذين يحدث أنْ يقفوا بطريق فتوحاتهم أو ممن يمارس النهب والسلب منهم. غالباً ما يكونون مكروهين من قبل سكان المدن، كما لاحظنا، بسبب اعتيادهم على النظر إلى المدينة بحسد وجشع وميلهم إلى أنْ ينظروا إليها كما لو أنّها فرصة زاخرة باحتمال القيام بالسلب والنهب والحصول على الغنائم السهلة.

تكمن الإشكالية المحددة لابن خلدون في حقيقة أنّه جاء إلى المدينة التي عانت التدمير المرعب على أيدي البدو؛ من ثم، حدث أنْ أصبح قريباً من البدو ليجدهم، على ذهولٍ منه، أشخاصاً طيبين جدّاً. يبدو أنّ هذه، مشكلة كل ساكن مدينةً اختلط بالبدو، كثيراً أو قليلاً. تظهر الإشكالية نفسها اليوم، في ضمائر بعض الناس، في المدن التي تقع على حدود صحارٍ بدوية معينة. اعتاد الناس على أنْ يروا أحد جانبين في البدوي، إما أنْ يكون «خيّراً»، وإما أنْ يكون «شريراً». بنظرهم، البدوي طيب جدّاً كمضيّف، أو صديقٍ أو حامٍ؛ يصبح سيئاً بصورة مفاجئة عندما يُهاجَم، أو يغضَب من أحدٍ ما. هذهً، في الحقيقة، المشكلة مع كل الأشخاص الذين ينتمون إلىٍ المجتمع الديني «المقدس». تظهر هذه الحقيقة بصورة أكثر سطوعاً أو كثافة مع البدوي بشكلٍ رئيس، لأنّه غالباً ما يتصل بـ «الغرباء». من أجل حلّ هذا الإشكال الظاهرً للحياة، قد يكون لزاماً البحث عن معيار آخر للخير والشر.

جاء «صراع الضمير» نفسه الذي عكر صفو مجتمعه وعائلته أخيراً ليعكر صفو ضميره. تلك هي الإشكالية نفسها التي جعلت الإسلام يتموّج بين «المثالي» و«الواقعي»، وجعلت أسلافه قلقين ومتحيرين ومرتبكين. يستطيع المرء أنْ يكتشف التردد نفسه والارتباك الذي طبع عائلته مما ذكره في سيرته الذاتية. كان ميالاً أحياناً إلى الهرب

من التورط الدنيوي والاعتزال في الجامع أو أنْ يصبح صوفيّاً من أجل تهدئة عقله القلق.

قرر عند بلوغه سنّ الـ (٤٣)، كما رأينا في النهاية أنْ يقطع كل علاقاته بالسياسة وأنْ يقصد ملاذاً مع قبيله بدوية، تسمى قبيلة أولاد عارف. بقي هناك حوالي أربع سنوات يكتب ويفكر. يقول ابن خلدون حول تقاعده هذا، إنّه لاذ بأولاد عارف الذين استقبلوه بحفاوة وتكريم وساعدوه على جلب عائلته. كتب هناك تاريخه العام والمقدمة بعد أنْ تحرر من «القلق وغليان الشؤون العامة»، في قلعة سلمان. ويقول أيضاً: «خلال إقامتي المطولة في قلعة سلمان عشت في جناح رصين للغرف التي بنيت من قبل أبي بكر بن عارف ... نسيت حينها بصورة تامة مملكتي المغرب وتلمسان ولم أفكر بشيء غير العمل الحالي».

يعطي ابن خلدون في تقاعده التاريخي هذا مثلاً ممتعاً لما أسماه توينبي عملية «الانسحاب والعودة». فقد صار ابن خلدون من خلال الانسحاب من مثل هذا الملاذ المسالم، والتحرر من غليانات وتعكيرات الحياة الواقعية، قادراً على التأمل بعمق ليكتشف الحلّ لإشكاليته الساحقة هذه. كان بكلمات أخرى، جاهزاً لتلقي البصيرة البديهية، أو ما أسماه بيركسون «الإلهام الصوفي». وكما رأينا في الفصل الرابع عشر من هذه الأطروحة، الذي كان بعنوان «المنطق الأرسطي في الإسلام»، خبر ابن خلدون واقعاً تحت تأثير نوع معين من الإلهام أو البديهة الصوفية. في الحقيقة، كان ابن خلدون كمّا يشير الحصري، مذهولاً للتدفق المهول للأفكار الجديدة التي صبّها في عقله آنذاك. شعر كما لو أنّ ضوءاً نبويّاً صعد في روحه بصورة مفاجئة. يشير توينبي من خلال وصف العملية الإبداعية لـ «الانسحاب والعودة» إلى أنّ الفرد بعد المشاركة في الشؤون العملية للحياة، ينسحب بصورة آنية. يُكوِّن هذا الانسحاب أزمةً روحانيةً وتجربةً إبداعيةً. تعود أخيراً

الشخصية «الانتقالية» إلى المشهد الاجتماعي بدور جديد. إنّ من المهم أنْ نجد أنّ العديد من الحالات الفردية، التي تمثلت عملية «الانسحاب والعودة»، كما نوقشت من قبل توينبي، تشير إلى «صراع الضمير» نفسه وارتباك الشخصية الهامشية التي ميزت ابن خلدون. يظهر معظمهم ليقع تحت صراع ثقافي مشابه، ويعبّر من خلال الأزمة نفسها، كما لتلك التي مرّ بها ابن خلدون.

من الممتع ملاحظة، أنّ ابن خلدون مرّ بثلاث مراحل في حياته كتلك التي تميز بصورة اعتيادية دورة حياة الإنسان الهامشي النموذجي. وطبقاً لستونكويست، يمرّ الإنسان الهامشي في تحوله الشخصي عبر ثلاث مراحل في الأقل: ١. المرحلة التي لا يكون مطلعاً فيها على أنّ الصراع الثقافي يعيق مسيرة عمله. وتعرف هذه المرحلة بانعدام الصراع الداخلي. قد تتطابق هذه المرحلة مع البيئة المحمية للطفولة، حيث يكون لا يزال تحت تأثير المجتمع «الديني» المقدس وقيمه المطلقة؛ ٢. المرحلة الثانية وهي المرحلة التي يكون فيها مجرباً بصورة واعية لصراع القيم. إنّها تمثل مرحلة أزمة، حيث تنهار العادات والمواقف الاعتيادية للإنسان إلى حدٍّ ما. وعلى الفرد أنْ «يجد نفسه»، مرة ثانية. إنّها مرحلة الضياع؛ ٣. تتكون المرحلة الثالثة من الطرق التي يكون فيها الإنسان الهامشي مستجيباً لظرفه، للتعديل الذي يقوم به أو يحاول القيام به. قد يصل إلى تعديل ناجح يسمح له بأنْ يكون مرتاحاً مرة ثانية، وعندها قد يتحول خارجاً من الطبقة الهامشية. على أية حال، قد لا يكون الإنسان الهامشي قادراً على حلّ إشكاليته. قد تكون الصعوبات ساحقة، نسبةً إلى موارد الفرد ومصادر ثروته، بحيث إنّه يكون غير قادر على تكييف نفسه ويصبح بذلك مفككاً وغير منظم. في الحقيقة، قد يتحول العديد من الأشخاص نحو الجريمة بسبب ذلك.

كان ابن خلدون، من حسن الحظ، قادراً على أنْ يكيّف نفسه وأنْ يكتشف طريقة آمنة للخلاص. من المعقول، على أية حال، اقتراح أنّه كان على وشك أنْ يصبح مفككاً، لو لم يجد ملاذاً آمناً و«ملهماً». يبدو أنّ ضميره كان على وشك الانهيار خلال المدة التي سبقتْ تقاعده. ويستدل من خلال واقعيته المتطرفة وتقلبه المذهل آنذاك بطريقة ما، على أنّه كان في طور التحول نحو الحياة المفككة. أو كما يقول شميدت: «غيّر بسهولة تحالفاته، تاركاً سيداً حاكماً ليخدم آخر، مراقباً بمكر فرصهم للنجاح». كان ابن خلدون مُشْبَعاً بالخديعة وعقلية التآمر، شأنه في ذلك شأن أيّ دبلوماسي آخر في أيّ زمان ومكان. إلّا أنّ السياسة كانت آنذاك وظيفة خطيرة على وجه التعيين. كان ابن خلدون محبّاً للحياة ويريد، بلا شك، أنْ يعيش بحيوية فيها. وبدا لكأنّ ذلك انطوى على ضرورة استعمال، ليس فقط آليات التأمل والتأني، والمجاملة والسخاء، وإنّما أيضاً التملق والرشاوى. تظهر قصائده الشعرية، ومراسلاته وسردياته التاريخية إلى أيّ درجة أنّه كان متملّقاً ومجاملاً وصوليّاً بحسب الحاجة والظروف. أثبتت تلك الآليات فائدتها، وكانت طريقاً طويلة انطوت على تقديم الرشاوى، والصدقات، وهدايا عيد الميلاد إلى الدفع المباشر للحصول على الدعم السياسي، وعقد الصفقات وبيع الدوائر العامة. طبقاً للحصري، كانت مرحلة تقاعد ابن خلدون، نقطة تحول كبيرة في حياته. قبلها، كان رجل سياسة وعمل بصورة رئيسة. تحوّل بعدها إلى رجل علم وتفكير بالمعنى الكامل للكلمة. ويُلاحظ أنّه لمما يدعو إلى الذهول حقّاً أنْ نجد ابن خلدون قد تغير بصورة تامة بعد الظهور من تقاعده التاريخي، أو باستعمال مصطلح توينبي، بعد «انسحابه وعودته». ربّما حلّ، من خلال كتابه «المقدمة»، بقناعته التامة مشكلته الساحقة. بضربة واحدة، حلّ الإشكالية العملية لحياته هو، وكذلك الحال بالنسبة للإشكالية النظرية لمجتمعه.

تمثل الإشكاليتان، بالحقيقة والواقع، إشكالية حياته الشخصية هو وإشكالية المجتمع الذي تقلّب فيه، وجهين لحقيقة واحدة. يؤدي حلّ إحداهما إلى حلّ الإشكالية الأخرى. إنّها كما يقول ستونكويست، المساعي العملية للإنسان الهامشي لحلّ مشاكله هو، التي تقوده بصورة واعية أو غير واعية إلى تغيير الوضع الاجتماعي نفسه. قد يتحول اهتمامه من نفسه إلى الظروف الاجتماعية الموضوعية وتؤدي به إلى مهنة **نبي**، **معلم**، **مصلح**، **متعهد**، **مقاول**، **وسيط** وما إلى ذلك. ارتقى من خلال هذه الأدوار حتماً بشأن عملية التثاقف، إما على أساس الوحدة السياسية والثقافية الأكبر أو في سياق تباين سياسي معدل وتباين ثقافي لإنشاء دولة جديدة. وفي عقل الإنسان الهامشي، تتكشف بصورة جلية الأهمية الداخلية والدوافع الذاتية لمثل هذا التغير الثقافي.

هذه هي الخطوط التي استأنفها العديد من الأشخاص الهامشيين العظماء للتاريخ استباقاً في حلولهم. هذه هي الحلول التي استعملها كونفوشيوس، بوذا، موسى، المسيح، بول، محمد، القيصر، سولون، ميكافيللي، بيتر، كانط، ابن خلدون... إلخ. يمكن القول إنّ كل واحد من هؤلاء عانى نوعاً من «الصراع الداخلي» نتيجة الصدام بين ثقافتين، وحاول كل منهم حلّ الصراع النفسي وكذلك الاجتماعي بضربة واحدة.

يميل الإنسان الهامشي عادةً إلى حلّ مشاكله، إما بالارتباط بواحدة من الثقافات المتصارعة أو من خلال اختراع طريقة جديدة تكمن في الوسط. لا يحب المفكر المبدع عادةً أنْ يتبع الطريقة الأولى، بمعنى أنْ يرتبط بواحدة من الثقافات المتعارضة. قد تحثّه بصيرته العظيمة للنظر في نواقص كلتا الطريقتين حتى يطور نسقاً من صنعه تستبقى فيه مزايا الاثنتين، فيما تُستبعد المساوئ. يبدو أنّ ابن خلدون تبنّى الطريق الوسط. فكما لاحظنا، اكتشف مساوئ معينة في البداوة والمدنيّة. لذلك قرر أنْ يسوّي بينهما من خلال ابتكار طريقة جديدة

تتكون أصلاً من كلتيهما. يُلاحظ أنّ ابن خلدون محيط بصورة جيدة جدّاً بالمعادلة «الأرسطية» للأخلاق من حيث إنّ الفضيلة تكمن في «الوسط الذهبي»، أي الوسط بين المتطرفين. يقول ابن خلدون، كلا الطرفين المتطرفين لكل سمة إنسانية سيّئ. يكمن الخير فقط في الوسط؛ وعليه، توجد الحرية بين البخل والإسراف؛ بين الجبن والتهور ... الجدير ذكره هنا، أنّ ابن خلدون تبنّى معادلة أرسطو كلمة بكلمة. هناك على أية حال، نقص كبير في نظرية أرسطو للوسط الذهني، من الناحية العملية. إنّها معادلة نظرية تماماً يمكن أنْ توجد في عقول كبار الفلاسفة. ومن الصعب على الإنسان اتباع مثالية أرسطو في الحياة الواقعية. كما لاحظنا، ليس من السهل نزع الصفة الشخصية عن السمات الإنسانية أو معاملتها بصورة منفصلة، من أجل الوصول إلى الوسط الذهني لكلٍّ منهما.

كان ابن خلدون أكثر واقعية من أنْ يقبل مثل هذا الحل المثالي الخالص. كان حله عمليّاً واستُمدّ من التجربة الإنسانية للنوع البشري. يكاد يتفق طلبة ابن خلدون على أنّه لم يطوّر حلّاً لمشكلة مجتمعه. طبقاً لرأيهم، كان ابن خلدون مهتمّاً، بصورة رئيسة، بوصف مجتمعه بدلاً من اكتشاف علاج لعلته. في الحقيقة، هذا ما يظهر بالنسبة للملاحظ السطحي الذي يميل إلى فهم نظرية ابن خلدون على ما تظهر عليه دون النفاذ للكشف عن معانيها العميقة. في النهاية، يمكن عدُّ ابن خلدون، ليس مؤسساً لـ «العلم» الجديد، فقط، وإنّما المبشر بنسق القيم الجديدة. بكلماتٍ أخرى، يمكن عدُّه «الموائم»، للبداوة والإسلام.

ابن خلدون والإسلام

لا يُقدّر ابن خلدون، على نحو يدعو إلى العجب، من بين كل الرجال العظماء في الإسلام، إلّا ثلاثة: عمر، معاوية وابن تومرت

الملقب بالمهدي الذي كان من سلالة الموحدين. قد يتمكن الدارس لحياة هؤلاء الرجال الثلاثة من اكتشاف الفلسفة العظيمة لابن خلدون تجاه الحياة ونسقه الجديد للقيم. ومن خلال تقدير نوع معين من الناس، يعكس الإنسان عادةً، بطريقة غير مباشرة احترامه لقيمهم. فكما لاحظنا، أصبح الإسلام والبداوة متماثلين خلال فترة حكم الخليفة عمر. بدأ الاثنان - الإسلام والبداوة - يظهران علامات للانفصال والخصومة. وأعيد توحيدهما بقليل أو كثير على يد معاوية. من المعقول اقتراح أنّ تقدير ابن خلدون لعمر ومعاوية يشير إلى أنّه أحب البداوة وأنّ البداوة في حالة موائمة طبقاً للنمط نفسه. النمط الذي تمّ تحقيقه بنجاح ساحق أيام عمر ومعاوية.

سيشار إلى هذا بوضوح عند دراسة مواقف ابن خلدون نحو «المهدي» من سلالة الموحدين. كان ابن خلدون كما لاحظنا في الفصل الثاني من هذه الأطروحة، الناقد الأكثر حدّة في الإسلام لـ «أمل الألفية» والفكر «المهدوي». «المهدي» الوحيد الذي اهتم به ابن خلدون، كان مهدي سلالة الموحدين. فلماذا اهتم به واحترمه؟ سيكون السبب واضحاً جدّاً إنْ أدركنا أنّ «المهدي» نجح بربط الإسلام والبداوة بطريقة تذكر بأسلوب عمر أو معاوية. كانت الإمبراطورية التي أسسها المهدي (ثاني أعظم إمبراطورية على افتراض أنّ الأولى لم تأت بعد) في السجلات التاريخية لأفريقيا. أصبح كل الساحل، من الأطلسي حتى تخوم مصر لأول مرة في تاريخ الإسلام موحداً بقوة مع الأندلس. وتليت صلاة الجمعة باسم المهدي أو خليفته بدلاً من الخليفة العباسي.

من خلال دراسة قصة حياة ابن تومرت، يمكن أنْ يسلط ضوء على المشروع الحالي وكما عبَّر «حتي»: أوجد البربر سلالة الموحدين منذ بدايتها كحركة سياسية - دينية. كان محمد بن تومرت (١٠٧٨ -

١١٣٠) من قبيلة المصمودة. وحمل محمد اللقب الرمزي للمهدي معلناً أنّه النبي المرسل لبعث الإسلام حتى يعود إلى نقاوته وأصالته. بشّر بالتوحيد في قبيلته والقبائل الأخرى في المغرب الأطلسي. دعا إلى توحيد الله والعودة إلى المفهوم الروحي له، واحتج ضدّ التشبيه المفرط الذي ساد في الإسلام. وفقاً لذلك، سمّى أتباعه المهديين. كان ابن تومرت صغير الحجم، قبيحاً ومشوّهاً، والده كان مشعل مصابيح الجامع. وعاش حياة زهد معارضاً الموسيقى، والشرب وكل ما يشير إلى حياة الخلاعة والمجون. عندما كان شابّاً، هاجم أخت ولي العهد المرابطي علي بن يوسف بسبب عدم تحجبها وهي تسير في شوارع فاس المغربية.

بدا أنّ ابن خلدون اكتشف أمثلة واقعية في ابن تومرت، كما في عمر ومعاوية من قبل، لما كان يبشر به. نماذج تجمع جمعاً ممتازاً بين البداوة والإسلام، أو بكلمات أخرى، «الحق» و«الجبروت». وعليه، وجد ابن خلدون الحل الذيّ طالما قصده، ومن ثمَّ ظهر من تقاعده وقد بلغ مرحلة الاحتواء والتنوير. عُدَّت فلسفة ابن خلدون، في هذا العمل، كما لو أنّها «فلسفة السوْق والجرف». يمكن أنْ نقول الآن إنّها ينبغي أنْ تعدَّ «فلسفة السوْق والمراقبة». هو يبشر بأنّه على المرء أنْ ينساق مع الصيرورة الاجتماعية دون مقاومة. وبرأي ابن خلدون، تُصلِح الصيرورة الاجتماعية ذاتها. إنّها ديالكتيك يسير بطريقة دائرية من الجيد إلى السيّئ، ومن ثم إلى الجيد مرة أخرى، وهكذا دواليك. يمثل «الحق» و«الجبروت» وجهين لحقيقة واحدة. طبقاً لنظريته، استبقاء المجتمع الأصلي حتى يتوحد «الحق» و«الجبروت»، أحدهما مع الآخر. تبدأ هاتان القوتان بالانفصال، إحداهما عن الأخرى، عندما تتصل القبائل البدوية بعضها ببعض. تكون النتيجة حينها العداء والتدمير والخراب. وتأتي هنا فائدة الدين من خلال توحيد القبائل المتعادية والمتخاصمة بعضها مع بعض لغرض تأسيس نسق ديني- سياسي مطبوع على حب الخير والمحبة والسلام.

يكمن في هذا النسق الديني - السياسي أمل الإنسانية، طبقاً لابن خلدون. إنّه نسق يترابط فيه «الحق» مع «الجبروت» على مدى أكبر بكثير. نسق تجتمع فيه، مزايا البداوة والمدنيّة، فيما تتشذب مساوئهما. إنّه نسق ليس ثابتاً، بالطبع. لا تسمح ديناميكيات الحياة الاجتماعية لهذا النسق بالاستمرار لمدة طويلة من الزمن. لكنْ سيظهر هذا النسق مرة ثانية بعد اختفائه.

عندما عاد ابن خلدون من «انسحابه» التاريخي، لربّما توقع أنّ هذا النسق المطبوع على الخير والمحبة كان على وشك الظهور. انهارت إمبراطورية الموحدين قبل عقود قليلة من زمانه. بدا الحكام الذين خدموا في زمانه كما لو كانوا عديمي القيمة بعينه ليكون في خدمتهم. يحتمل أنّه نظر لهم كما لو كانوا ممثلين لمرحلة التقهقر في الديالكتيك الاجتماعي. بحث ابن خلدون في حينها عن «مهدي» جديد أو نبي موحى له ممن يملك «الجبروت» و«الحق» معاً، منساقاً بذلك مع الصيرورة الاجتماعية. توقف ابن خلدون عن عمله الأولي، وتبنّى دور المعلم. وعندما وصل إلى مصر، تجمهر الطلبة في حلقته في الجامع. يُلاحظ أنّه في المؤسسات الإسلامية، حتى اليوم، يُؤدَّى التعليم الديني في الجامع بالطريقة نفسها، حيث يجلس المعلم على الأرض المفروشة بالسجاد ويجلس الطلبة حوله بصورة دائرة. ففي الأزهر، في القاهرة، حيث مارس ابن خلدون التعليم، قبل ما يقرب من سبعة قرون ما زال الطلبة يتلقون دروسهم اليومية بالطريقة نفسها(في دوائر حول المعلم أو المحاضر). يقال إنّ الطلبة المصريين كانوا مسحورين بشروحاته البليغة وفلسفته الاجتماعية العميقة. وعيّن بعد ذلك قاضياً. وقد قبل التعيين بعد تردد، إلّا أنّه لم يعد إلى عادته القديمة باستغلال المنصب لأغراض شخصية. مضى في ممارساته القضائية، كما يتفق كل المؤرخين، بأمانة صارمة ونزاهة عظيمة، الأمر الذي يشير إلى أنّ ابن خلدون، آنذاك، كان

مختلفاً تماماً عن ابن خلدون في أيامه الأولى. أصبح شخصاً مختلفاً نتيجة «انسحابه»، أو باستعمال مفردة توينبي صار شخصية «عابرة». قد يكون لانسحابه وعدم انهماكه في الحياة العامة أنْ جعل من الممكن له إدراك طاقاته الشخصية الفردية الكامنة التي ربّما بقيت معطلة لديه حتى ذلك الوقت. كان ذلك الانسحاب فرصة، وربّما حالة ضرورية، بالنسبة لزهد العبور؛ إنّما في الوقت نفسه، وبحسب المفهوم نفسه، يمكن ألّا يكون من وراء هذا التجسيد العابر غرضٌ، وربّما حتى هو بلا معنى، عدا كونه مقدمةً استهلاليةً للعودة إلى الشخصية «العابرة»، للبيئة الاجتماعية التي جاء منها أصلاً، بحسب توينبي.

آراء في المزاج الشخصي لابن خلدون

اعتقد شميدت أنّ ابن خلدون بقي حتى أيامه الأخيرة ميالاً إلى الفساد. لكنْ وبالضدّ منه، يرى فون ڤيسندونك أنّ الحياة الكلية لابن خلدون، من البداية إلى النهاية، كانت مكرسة للبحث عن المعرفة بصورة صادقة. كان ابن خلدون وفق هذا الرأي، أميناً، صادقاً وصاحب مبادئ على الدوام. يُلاحظ أنّ كلّاً من شميدت وفون ويسندونك ركّزا على جانبٍ من حياة ابن خلدون وتجاوزا الآخر. لعل الحقيقة تكمن في أنّ ابن خلدون كان متقلباً وصادقاً، متقلباً قبل «الانسحاب»، صادقاً بعده.

ابن خلدون وتيمورلنك

يستشهد شميدت في وصف ابن خلدون بالتقلب والميل إلى الفساد، تماماً كما كان أيام شبابه، بزيارته إلى تيمورلنك، الفاتح المغولي. كانت قصة زيارته متعةً وذات مغزى. ففيما كانت دمشق محاصرة

من قبل المغول البدو، تسلق ابن خلدون جدار دمشق بحبل، وأُخذَ من هناك إلى خيمة تيمورلنك. وكان ابن خلدون قد أتى تيمورلنك بسلة فواكه كهدية وأكل منها أولاً، كما يُروى. وأمضى ابن خلدون خمسة وثلاثين يوماً للكتابة عن المغرب، بطلب من تيمورلنك، مقدماً ما كتبه له في غلاف مزركش. بعد أن احتل تيمورلنك دمشق بالكامل حيث سلبت المدينة ونهبت وتعرض سكانها إلى المذابح الدموية الفظيعة، قدم ابن خلدون إلى المحتل هديةً هي القرآن، مغلفاً بالبردة كتب عليها كلاماً في مدح محمد، وأهداه كذلك سجادة مطرزة، وصندوقين من الحلوى المصرية. والظاهر أنّه أثار اهتمام تيمورلنك بتاريخه العام، مستعملاً دعمه بذكاء.

أراد ابن خلدون، احتمالاً، من خلال زيارته إلى تيمورلنك، أنْ يتفحص الفاتح البدوي، وليرى ما إذا كان يدخل معياره، المعيار الذي أسسه ابن خلدون في نظريته الاجتماعية لـ «مهدي»، المتوقع ظهوره، بحسب مقاييسه الواقعية الدنيوية هو طبقاً لهذه النظرية، لا يستطيع البدو احتلال الشعوب وتأسيس الإمبراطورية بلا دين. إلّا أنّه بعد مشاهدة أعمال السلب والنهب والمذابح المرعبة التي ارتكبها المغول بحق سكان دمشق، ربّما قرر أنّ تيمورلنك لا يصلح لأنْ يكون الـ «مهدي» الذي توقعه. كان تيمورلنك بدوياً بطبعه، ولم يكن مثل عمر أو ابن تومرت، شخصين دينيين بحق. عاد ابن خلدون بعدها إلى مصر، بنوع من خيبة الأمل كما يحتمل.

* * *

يمكن للمفكرين الكلاسيكيين أنْ يقدموا اعتراضاً آخر ضدّ زيارة ابن خلدون للمحتل المغولي. وفقاً لعلماء الحديث والسنّة المحمديين، ينبغي على المسلم الحقيقي أنْ يحتج ضدّ حاكم غير عادل؛ وإنّ عليه، «أنْ يراهن على الخير ويمنع الشر»، مهما كان وأينما كان. وعليه، انتهك

ابن خلدون السنّة المقدسة لمحمد، من خلال الإطراء على تيمورلنك وتقديم الهدايا الثمينة له. من جانبٍ آخر، كان عليه أنْ يرى تطبيق المبدأ المحمدي «المراهنة على الخير ومنع الشر»، لا يكون إلّا بالقلب فقط. نلاحظ هنا فلسفته لـ «السوْق والمراقبة». برأيه، على المرء ألّا يحتج أو يثور ضدّ الفعل أو التصرف الشرير، بصورة معلنة وواقعية. فالاحتجاج العام يؤدي، عادةً، إلى الاضطراب الاجتماعي ونزف الدماء. يكفي الاحتجاج بـ «القلب»، فقط. لا أحد يقدر، برأي ابن خلدون، على تحريك دورة الديالكتيك الاجتماعي. على المرء إذن، أنْ يترك الصيرورة الاجتماعية لنفسها، من حيث إنّها، عاجلاً أم آجلاً، تصحح نفسها. يظهر ابن خلدون هنا كما لو أنّه اكتشف الحل لمشكلته الشخصية، في موازاة حلّه للمشكلة الثقافية. وفقاً لهذا الحل، على الإنسان الهامشي أنْ ينساق مع الصيرورة الاجتماعية، مراقباً دورتها الجدلية نحو الخير.

هامشية ابن خلدون

يشير ستونكويست إلى أنّ الإنسان الهامشي قد يصبح، على أساس ظرفه، لمّاحاً وناقداً مقتدراً للجماعة المهيمنة وقيمها، لأنّه يربط المعرفة والبصيرة للعضو داخل الجماعة مع الموقف النقدي للعضو خارج الجماعة. قد لا تكون تحليلاته موضوعية بالضرورة، بسبب الكثير من التوتر الوجداني الذي يعتمل داخلها لجعل مثل هذا الموقف سهل التحقيق، إلّا أنّه ماهر برصد التناقضات و«النفاق» في الثقافة المهيمنة. تقفز الفجوة بين الادعاء الأخلاقي والإنجاز الواقعي إلى عينيه. يبدو أنّ ابن خلدون يدخل، بالضبط، في هذا النمط للإنسان الهامشي. كان ابن خلدون فعالاً تماماً في نقده للقيم السائدة في المدينة. تهجَّم على الدارسين الكلاسيكيين في المدينة مطلقاً عليهم وصف «المنافقين»، الذين اعتادوا على قول ما لا يفعلونه، واقعاً.

عندما يصل لمناقشة الصراع المستديم بالغالب بين «المثالية» و«الواقعية»، فإنّه يأخذ «الحجيراتية» التي ميزت طراز الفكر الكلاسيكي السائد وطورها لخاتمتها المنطقية. انتقد بمرارة عادات تفكيرهم بطريقة وتصرفهم بطريقة أخرى، حماستهم للتبشير بـ «المثالي» وتتابعهم «الواقعي». برأيه، لا وجود للصراع بين «المثالي» و«الواقعي». لكلٍّ منهما ميدانه. على الإنسان، وفقاً لهذه النظرية، أنْ يكون «مثاليّاً» فقط في مرحلة التقاعد والتكريس الديني الخالص؛ إنّما عندما يأتي الإنسان ليكون معلقاً في شبكة العلاقات الاجتماعية، فإنّ عليه أنْ يكون «واقعيّاً» إلى حدّ التطرف، لأنّ الميل «المثالي» مؤذ عادةً، بدلاً من أنْ يكون مفيداً للصيرورة الاجتماعية. بنظره، فإنّ الصيرورة الاجتماعية حتمية وغير قابلة للتبديل، وعلى المرء أنْ ينساق معها، لا أنْ يقاومها.

موقفه من الدين والعقل

يتناول ابن خلدون الدين والعقل بخط التفكير نفسه الذي اختطه في تناول «المثالي» و«الواقعي». برأيه، فإنّ العقل الإنساني قادر فقط على التعامل وحل مشاكل الحياة اليومية لهذا العالم الظاهراتي. الإنسان غير قادر على أنْ يسبر بصورة تامة أسرار العالم الميتافيزيقي الذي تنبع منه الاعتقادات الدينية على نحو اعتيادي. من وجهة نظره، إنّ محاولة اكتشاف الحقيقة بواسطة العقلِ أشبه ما تكون بمحاولة أنْ تزن الجبال بميزان الذهب، الصغير الدقيق عادةً. لذلك، نظر ابن خلدون بتعالٍ إلى المنطق الأرسطي. انتقد هذا المنطق لأنّه حاول اكتشاف الحقيقة الماورائية التي تقع خارج قدرته الذهنية على الاستيعاب والتفكر، فيما يتجاوز الحقيقة الاجتماعية التي تقع ضمن مجال تناوله وتقف جاهزة لأنْ تكتشف. بهذا الجدل، يغلق ابن خلدون الباب أمام أي انتقاد

يمكن أنْ يوجه من قبل الدارسين الكلاسيكيين ضدّ نسقه النظري للـ «انسياق والمراقبة». إنّه يفنّد «المثالية» التي كانت دائماً الملاذ لكلٍ متمرد وصانع متاعب. إنّه يستهزئ بالمنطق الأرسطي الذي غالباً ما يستخدم كأداة للجدل المتحذلق والمثالية التي لا طائل منها. إنّه يجعل من نفسه، إذن معلماً للمنطق الجديد. المنطق الذي يفتّح العيون لمساعيه للوقوف على العوامل الحقيقية في الحياة وتفاعلاتها الواقعية وآلية عملها. يستطيع الإنسان من خلال هذا المنطق، أنْ يفهم بصورة تامة بيئته الاجتماعية ويكيّف نفسه لها بصورة ناجحة. طور ابن خلدون المنطق النسبي، الآني، المادي، بدلاً من المنطق المطلق، الخالد، الروحاني لأرسطو الذي يشوّه الحياة الواقعية لا أنْ يعكسها.

* * *

حلّ المنطق الجديد، بقوانينه الثلاثة النسبية والآنية والمادية المشكلات المزمنة لابن خلدون. وكما لاحظنا، استعمل المنطق الأرسطي من قبل الدارسين الكلاسيكيين في إدانتهم للأمويين، العرب منهم والبدو. ويظهر ابن خلدون، مُستعملاً قوانين الآنية والنسبية والمادية في الدفاع عن الأمويين، العرب والبدو بالتتابع. إنّه يبسّط الفكرة التي تقول إنّه لا وجود للشر بصورة جوهرية في تلكم الشعوب. قد يكونون خيّرين أو شريرين طبقاً للزمان والمكان والسبب الذي يجدون أنفسهم فيه. سنناقش هنا كيف تعامل ابن خلدون مع كل واحد من هذه المكونات الثلاثة: ١. يعتقد ابن خلدون أنّ السلالة الأمويَة، مثل أيّ سلالة أخرى في تاريخ النوع البشري، كانت جيدة في البداية، سيئة في النهاية. يحصل هذا بسبب الآلية التي يعمل فيها المبدأ الديالكتيكي أو الآني الزماني الذي يحكم حركة العالم. لا أحد يستطيع التهرب من الوقوع تحت تداعياته الدائراتية. كان الأمويون جيدين جدّاً في البداية، مثل العباسيين بالضبط. إنّما مع مرور الوقت صاروا

يتعلقون بكماليات ورفاه المدنيّة، ما أدّى بهم إلى الانحراف عن الجادة «الحسنة» لبدايتهم. يقع العباسيون، طبقاً لابن خلدون، تحت النمط نفسه بالضبط: جيدون في البداية، سيّئون بالنهاية؛ ٢. يطبق ابن خلدون مبدأ «النسبية» في الدفاع عن العرب. فالعرب ليسوا سيئين بالمطلق، من وجهة نظره، كما يُتوقع أنْ يقول الكلاسيكيون. إنّهم برأي ابن خلدون سيئون بأشياء معينة، جيدون بأخرى. من جانب آخر، الناس جيدون أو سيئون طبقاً لوجهة النظر التي يُنظر من خلالها إليهم. إنّهم همج، أمّيون ومخربون، وهم كذلك شجعان، مقاتلون مقتدرون وفاتحون طيبون. إنّ من الصعب أنْ تجد إنساناً جيداً بالمهارات القتالية وفي الوقت نفسه تجده جيداً بالعلم والتفسير والنظر. يجب أنْ يكون جيداً في أحد الأمرين فقط. ٣. يطبق ابن خلدون مبدأ السبب والنتيجة في الدفاع عن البدو، عموماً، أو ما يسمى مبدأ «المادية». البدو بنظر ابن خلدون، همج أو «سيئون» ليس بسبب أنّهم مجبولون بأرواح شيطانية شريرة، أو ملعونون من قبل الله. الطبيعة البشرية هي نفسها في كل مكان في العالم، بحسب ابن خلدون. الإنسان ابن بيئته، بدلاً من أنْ يكون ابن طبيعته البيولوجية. البدو، نتيجة تفردهم في الصحراء، لا يمكن أنْ يكونوا مختلفين عمّا هم عليه. القبيلة التي تجوب الصحراء بلا قواعد تحتكم إليها، غير قاعدة السيف، ينبغي أنْ تكون خشنة، أو أنّها ستكون لاحقاً أو آنفاً زائلة من على وجه الأرض لا محالة.

وعليه، يطبق ابن خلدون قواعد منطقه الجديد للدفاع عن الأمويين، العرب والبدو. إنّ من المحتمل أنّه اخترع منطقه الجديد لغرض الدفاع عنهم بصورة قصدية. حدث هذا بعد أنْ رأى كيف أنّ المنطق القديم بخصائصه السرمدية والروحانية المطلقة استعمل بصورة حسنة ضدّهم. وقد يكون بذل جهداً لتطوير منطق بخصائص معاكسة من أجل قلب العملية.

لا ينكر على أية حال، أنّه كانت لتجربة ابن خلدون الغنية للحياة الواقعية ورحلاته الواسعة في الشرق والغرب دور في هذا التطور في منهجيته وتصوره النظري. على وجه العموم، من الصعب أنْ نقرر ما إذا كان للتجربة الغنية والموقف الشخصي لابن خلدون الدور الرئيس في تطوير منطقه الجديد. من المعقول تماماً، أنْ نقترح أنّه كان لهذين العاملين دور مؤثر ومن المحتمل أنّ موقفه الشخصي كان بمثابة السقالات اللازمة، فيما جهزت تجربته الغنية الواسعة مواد البناء لإقامة صرح المنطق الجديد الذي قدمه. يسير المفهوم والإدراك مع الحواس يداً بيد. إنّهما، ضروريان لكلٍّ منهما، أو كما يصفهما كانط: «المفهوم بلا إدراك بالحواس فارغ، فيما الإدراك بالحواس بلا مفهوم أعمى». وعليه، قد تكون التجربة الغنية لابن خلدون بلا فائدة إذا لم تشفع بميل مفاهيمي، في العقل، لترتيب البيانات التي تمّ جمعها على امتداد خطوط معينة.

الفصل الحادي والعشرون

الخاتمة

نتساءل، بعد هذا الجهد الكبير في قراءة ودراسة وتحليل نظرية ابن خلدون، ما مدى معقولية استعمالها؟.ما الدرس الذي يمكن أنْ يحصل عليه الناس في القرن العشرين من دراسة نظرية تعود إلى القرن الرابع عشر؟ يضعنا هذان السؤالان وجهاً لوجه مع الجدل الذي شغل العلماء والدارسين المحدثين لفترة طويلة من الزمن. يرى البعض أنْ لا منفعة استعمالية عملية لدراسة نظرية من النظريات المستلّة من الماضي. لعل من المنفعة أكثر، أنْ نركز جهودنا، كما يقولون، على فهم النظريات المحدثة. تشتمل النظريات المحدثة، بنظرهم على عناصر ذات مصداقية بالمقارنة مع النظريات التي وضعت بالماضي؛ إنّها بكلمات أخرى، آخر ما أنتجته العقول المبدعة للماضي. لذلك، لا فائدة من دراسة النظريات الأقل تطوراً للماضي فيما تنتظر النظريات المحدثة دورها لتدرس. قد يكمن الردّ على كل هذه التساؤلات بتساؤل: هل هذا الجدل صحيح! والإجابة، يبدو أنّه يمكن أنْ يكون كذلك، إلى حدٍّ ما، في مجال العلوم الطبيعية، حيث تعطي النظريات المحدثة، بقليل أو كثير، خلاصة للنظريات السابقة التي قامت عليها. يستطيع المرء مع قدْرٍ من التحفظ، أنْ يقول إنّ النظريات الأحدث في

مجال العلوم الطبيعية هي الأكثر مصداقية. من جانبٍ آخر، في مجال العلوم الاجتماعية فإنّ القضية مختلفة تماماً. النظريةُ الأحدث ليست بالضرورة هي النظرية الأفضل والأكثر مصداقية. هناك فرق كبير بين العلوم الطبيعية والاجتماعية.

يميل الطالب السطحي إلى استصغار أهمية النظريات القديمة للماضي، بصورة رئيسة، بسبب تجاوزه لوجهة النظر التاريخية في الدراسة ومحاولة النظر إليها من وجهة نظر ثقافته هو. بالنتيجة، فإنّه يعدُّها كما لو كانت ساذجة بل وحتى سخيفة. هذه في الحقيقة، المشكلة مع بعض الطلبة المحدثين لابن خلدون. إنّهم يميلون إلى أنْ يقرؤوا كتاباته في ضوء طراز الفكر الحديث، ومن ثمَّ، فإنّهم يجدونها، في الغالب، مضجرةً بدلاً من أنْ تكون ممتعةً، عديمة الفائدة بدلاً من أنْ تكون ذات فائدة. قد يستطيع المرء، من خلال النظر إلى نظرية اجتماعية قديمة ضمن سياق ثقافتها، فهم جوانب معينة للظاهرة الاجتماعية التي لا يستطيع فهمها فيما عدا ذلك. وكما يشير شيلر، فإنّ للظاهرة الاجتماعية بضعةَ أوجه. يستطيع الدارس أو الباحث «المرتبط اجتماعيّاً»، أنْ يرى جانباً واحداً منها فقط، وهو في الغالب الجانب الذي تمّ توجيه جماعته باتجاهه. ويُستشهد هنا بنص مقالٍ بيكر ودالك الموسوم بـ «علم اجتماع المعرفة لماكس فيبر»، الذي نُشر في مجلة البحث الفلسفي والظاهراتي عام ١٩٤٢ والذي يقول فيه: «النسبيات التاريخية والاجتماعية للمعايير والأغراض وخير المجتمع، هي فقط نسبية وجهة النظر في المجال المطلق، من حيث إنّ كل وجهة نظر تمثل مشاركة مجتزأة في «الفكر السرمدي والموضوعي». آخذين كل الثقافات، في الماضي والحاضر والمستقبل بالاعتبار، قد يُعبّر عن الفكر بصورة تامة من خلال وجهة نظر كلية، تنوع الثقافات المساهمة... وصولاً إلى الوحدة المفعمة بالمعنى للوحةٍ أخاذة».

من أجل أنْ نرى الظاهرة الاجتماعية من كل الجوانب، فإنّ من الضروري أنْ نمضي فيما حولها ونحاول النظر إليها من خلال أعين الجماعات المتنوعة التي اهتمت بها. يقول مانهايم: ينبغي عدُّ بعض مناطق المعرفة التاريخية الاجتماعية كما لو أنّها صحيحة وحتمية، من حيث إنّه ينبغي لنتيجة معينة أنْ تحتوي آثار مكانة الموضوع المعرّف. تكمن المشكلة ليس في محاولة إخفاء وجهات النظر هذه أو في الاعتذار عنها، إنّما في البحث عن سؤال كيف، آخذين وجهات النظر هذه كمسلّمات، تكون المعرفة والموضوعية ممكنة؟ إنّه ليس خطأ أنْ نحصل فقط على نظرة محصورة بوجهة نظر معينة عند التأمل في صورة مرئية لموضوع في مجال معيّن. المشكلة ليس في كيف يمكننا التوصل إلى صورة بلا وجهة نظر محصورة بوجهة نظر معينة، إنّما كيف بتقريب النقاط المتنوعة لوجهة النظر، يمكن لوجهة النظر التعرف عليها بما هي عليه، ومن ثَمَّ الوصول إلى مستوى جديد للموضوعية. وعليه، نأتي إلى النقطة – حيث المثل الزائف لوجهة النظر المنفصلة – غير الشخصية التي ينبغي أنْ تستبدل بأنموذج مثالي لوجهة نظر إنسانية بصورة جوهرية تقع ضمن حدود وجهة النظر الإنسانية، والتي تناضل على الدوام لتوسع نفسها، كما جاء في كتاب الآيديولوجيا واليوتوبيا.

قد يفسر هذا جزئيّاً، في الأقل، أسباب اهتمام علماء الاجتماع بدراسة وتثبيت تواريخ نظرياتهم بالمقارنة مع علماء الطبيعة. يعتقد عالِم الاجتماع أنّه بدراسة النظريات المتنوعة للماضي، في ضوء بيئاتها الاجتماعية المتنوعة، يطوّر بصيرة عميقة في المعنى الحقيقي للنظريات المحدثة. زدْ على ذلك، أنَّه بسبب النظر إلى الكيفية التي حاول فيها دارس قديم أنْ يحلّ مشاكل زمانه والتعرف على نقاط القوة والضعف في نظريته، إلى جانب تعرضها إلى النقد فيما بعد من

قبل دارسين لاحقين، قد يجد المرء رغبة «حدسية» قوية وملحة للقيام بمحاولة مماثلة. وقد يكون، على أية حال، أكثر نجاحاً من الدارسين والمفكرين الأوائل في محاولته، من حيث إنّه قادر على فحص الظاهرة الاجتماعية من أكثر من وجهة نظر. إنّه يصبح «أقل ارتباطاً من الناحية الاجتماعية» بالنظر إلى عالمه، لأنّه يرى من خلال وجهة نظر الدارسين والمفكرين الأوائل وكذلك الحال من وجهة نظره هو. طبقاً إلى مانهايم، يقتصر التفكير الإبداعي التأملي على نحو منظم على «غير المرتبطين اجتماعيّاً»، أو الطبقات الحرة من المثقفين. مثل هذه الطبقة من المثقفين، يقول مانهايم، يمكن أنْ تكتشف الصحيح المتنوع بما في ذلك الحقائق الجزئية لتركبها بصيغة جديدة. قد يكون من الصحيح والحالة هذه، أنّه كلما كان المنظّر «أقل ارتباطاً من الناحية الاجتماعية»، كان أكثر عمقاً في التعرف على المعنى الحقيقي للظاهرة الاجتماعية.

لكنْ، هل من الممكن لمفكر اجتماعي أنْ يتحرر تماماً من أنْ يكون «مرتبطاً اجتماعيّاً؟» لعل من الصعوبة بمكان تصور إمكانية التحرر من الارتباط الاجتماعي بالصيغة التامة والمطلقة التي اقترحها أرسطو. بل وقد يكون الأمر بمعنى ما، مستحيلاً. فكما رأينا، إنّ العقل الإنساني محبوس ضمن ثلاث دوائر هي: المواقف الشخصية، والمكانة الطبقية، والقيم الثقافية. يبدو أنّ من النادر للإنسان أنْ يكون قادراً على الإفلات من هذه الدوائر الثلاث بطفرة واحدة منفردة. إذا أفلت من واحدة، وقع في شباك أخرى، شأنه في ذلك شأن من يقفز من مقلاة الدهن المغلي إلى النار. على أية حال، ينبغي ألّا يحبط هذا الدارس أو المفكر الاجتماعي من محاولة أنْ يكون «غير مرتبط اجتماعيّاً»، قدر المستطاع. لا يستطيع الإنسان بالطبع، أنْ يكون موضوعيّاً بصورة مطلقة في دراسته الاجتماعية. إنّه كائن اجتماعي

قبل أنْ يكون طالباً اجتماعيّاً. إنّه لا يستطيع أنْ يقف على التل، مراقباً جماعته وهم يكابدون، من دون المشاركة بصورة واعية أو غير واعية في نشاطاتهم. يستطيع أنْ يكون عالِماً لأربع ساعات فقط من يومه، ما يتطلب منه الخضوع إلى نظام صارم فيما يقوم بممارسة وظائفه كإنسان في العشرين ساعة المتبقيّة، مع إدراك أنّ تجربته كعالِم تغني تجربته كإنسان والعكس صحيح، أي إنّ تجربته كإنسان تغني تجربته كعالِم. فيما عدا ذلك، ينبغي عدم الخلط بين جانبي شخصيته.

عليه، يمكن للطالب في مجال علم الاجتماع أنْ يكون موضوعيّاً في مكتبته، بالطريقة نفسها التي يصبح فيها الطبيب كذلك في مختبره أو عيادته. يستطيع أنْ يكتب، بصرامة، طبقاً لقواعد ميدانه العلمي، فيما يراقب في الوقت نفسه مواقفه الشخصية وقيمه الثقافية شريطة عدم تداخلها مع الجانب الموضوعي. قد يلعب، بالنتيجة، دوراً مزدوجاً في حياته، بمعنى أنْ يصبح غير مرتبط اجتماعيّاً ضمن ميدان عمله البحثي، فيما يستبقي ارتباطه الاجتماعي ضمن نشاطاته الاجتماعية. في الحقيقة، نستطيع أنْ نجد مثلاً ممتازاً لمثل دورة الحياة الحجيراتية هذه لدى ابن خلدون نفسه. فكما لاحظنا في تفاصيل الأطروحة، لم يمنع تديّن ابن خلدون وتنسكه من وصف الظواهر الاجتماعية على ما هي عليه، بدلاً من كيف يجب أنْ تكون هي عليه. أخذ ابن خلدون «الحجيراتية» العصامية التي ميزت طراز فكره وفكر معاصريه وطورها لتصل إلى نهاياتها المنطقية. إنّه لممّا يدعو إلى العجب أنْ نجد الإنسان المتمدن ميالاً، بصورة عامة، إلى أنْ يكون أقل ارتباطاً اجتماعيّاً بصفقات عمله مما هو عليه في أنواع أخرى للنشاطات الاجتماعية. وكما يشير يونغ، قد يقبل رموز ومُثُل جماعته، إلّا أنّه يشعر بأنّه حر في «كسر هذه القواعد في التعامل مع المنافسين في العمل». إنّه بكلمات أخرى، يصبح أقل ارتباطاً اجتماعيّاً عندما يشعر بأنّ القيم الاجتماعيةً

ستتناقض مع قيمه الاقتصادية. وفقاً لذلك، من المحتمل تماماً أنْ يطوّر المُنظِّرُ الاجتماعي الموقف نفسه تجاه القيم الاجتماعية لتلك التي طورها رجل الأعمال. وقد ينتهكها حالما تبدأ بالتدخل في إجراءاته العلمية. في الحقيقة، قد تكون القيم الاجتماعية بالنسبة للعالِم أكثر قيمة ومشجعة من القيم الاقتصادية بالنسبة لرجل الأعمال.

يبدو، على أية حال، أنَّه ليس كل الرجال قادرين بالتساوي على تحقيق مثل هذه الموضوعية العلمية. يمكن القول إنّ هناك نوعاً معيناً من الشخصية الذي ينسجم، بقليل أو كثير، مع مثل هذا النمط «غير المرتبط اجتماعيّاً». نادراً ما يكون الإنسان، ذو الميل التعصبي أو التعلق القوي بجماعته، موضوعيّاً بنظرته إلى الظاهرة الاجتماعية. فقط الإنسان الهامشي، قادر على أنْ يذهب حول الحقيقة الاجتماعية ويختبر جوانبها المتنوعة. اعتاد المنظرون الاجتماعيون على النظر إلى الإنسان الهامشي بعدم تفضيل. إنّه برأيهم، حامل التفكك الأخلاقي والاجتماعي. إنّه بلا شك، لم يقل الحكاية بكاملها. لكن في الحقيقة، ساعد الإنسان الهامشي كثيراً على أنسنة وتعميم الأخلاق. هذه حقيقة، وبخاصة في الماضي عندما كانت المدنيّة لمّا تزل في مهدها. آنذاك، لم يكن الأشخاص الهامشيون قادرين، كما هم الآن، أنْ يفككوا القيم الأخلاقية لجماعتهم. لم يكن عدد الأشخاص الهامشيين كبيراً بما فيه الكفاية للقيام بذلك، بسبب عدم توفر الوسائل الفعالة للنقل والاتصالات. كان الإنسان الهامشي مُلزَماً، آنذاك، باستبدال الضمير المحدد محليّاً بآخر أكثر حريةً منه. ساعد كثيراً في التقدم الأخلاقي من خلال مدّ الحدود الأخلاقية لتضم الجماعات الخارجية. وكما يقول ماير: «يتألف التقدم الأخلاقي ليس في التغيرات في كمية أو كثافة العواطف الأخلاقية، كما في التوسع المتعاقب لدائرة الأشخاص المعتنقين لمشاعر أخلاقية. إنّه ليس معنى الواجب للجار إنّما الجواب

العملي عن السؤال، منْ هو جاري؟ ... يعتنق الأقارب، في البداية، المشاعر الأخلاقية فقط، أي، أعضاء العائلة الواحدة، والعشيرة أو الجماعة الاجتماعية. كل الآخرين خارجاً، بمعنى خارج النطاق الأخلاقي. تتنامى هذه الدائرة تدريجيّاً لتصبح أكبر وتضم توسعات متعاقبة مثل القبيلة، والمدينة، والأمة وأخيراً، الإنسانية. بهذه الطريقة يُستبدل الإله المحلي أو الطوطم، الذي يرمز إلى القيم الاجتماعية للجماعة، ليحل محله إله كوني بنسق أخلاقي عام وشامل». يمكن أنْ يُنجَز هذا فقط من قبل الإنسان الهامشي، بلا شك. إنّه لا يستطيع حتى تصور احتماليتها. الإنسان الهامشي وحده، بسبب ألفته مع أنساق القيم غير تلك التي تعود إليه، يمكن أنْ ينجز ذلك بسهولة. إنّه يحلق عالياً فوق الأنساق المحلية للأخلاق في نسق ترتيبي وصالح للتعميم. يلاحظ، حقيقة، أنّ أول الأديان التوحيدية في العالم ظهرت في فلسطين وكانت تدعم هذه الفكرة. كانت فلسطين الأرض الوحيدة التي تتوسط المراكز الرئيسة للمدنية في الأزمنة الغابرة. كان الناس من أمثال المهاجرين، وقوافل التجار، والجيوش، والدبلوماسيين والعلماء، يروحون ويجيئون من خلال فلسطين. قام العبريون القدامى باتصالات مع الثقافات والمدنيات المتنوعة. يمكن أنْ يطلق على ثقافتهم «ثقافة الشعوب الوسطية» للأزمنة الغابرة. من خلال دراسة حياة مؤسسي الأديان السماوية الثلاثة في العالم نجد أنّهم كانوا أشخاصاً هامشيين، بقليلٍ أو كثير. تربى موسى في قصر فرعون. وعندما كبر، غادر مصر وعاشَ لبضع سنوات بين البدو. وقضى المسيح بضع سنوات من طفولته في مصر، وعاد صبيّاً إلى فلسطين. وقضى محمد أكثر من ثلاثين عاماً في ترحاله تاجراً ورئيس قافلة.

يصف روبرت بارك، الإنسان الهامشي بأنّه ذلك الكائن الأكثر مدنيّة من النواحي النسبية. ويُلاحظ في هذا المجال أنّ مصطلح «المدني»،

لدى بارك يعني «الفردي» أو «المتحرر» من الضمير المقيّد محليّاً. ويتفق تاجيرت في هذا مع بارك. يقول تاجيرت في «صيرورات التاريخ»: الآن حيث يعتمد التقدم تاريخيّاً على تصادم الجماعات، أخذت الاستجابة مكانها في أذهان الأفراد، وأدّت كما نرى إلى أنْ تكون كل الحقب الزمنية التاريخية الانتقالية مراحل للصحوة الذهنية الفردية، وفي إطلاق الحرية للمبادرة الفردية على صعيد الفكر والفعل. يبدو أنّ العامل نفسه الذي يجعل من الإنسان الهامشي صانعاً للمتاعب أو وكيلاً للتفكك الاجتماعي والأخلاقي، يجعل منه في الوقت نفسه شخصية مبدعة أو مفكراً ليبراليّاً تحرريّاً. وكما لاحظ ابن خلدون، إنّ مناطق التنظيم الأخلاقي هي، عادةً، تربة خصبة لتنامي العلوم والفنون. بكلمات يونغ: قد يكون «الإنسان الهامشي» صانعاً للمتاعب، إنّما قد يكون كذلك مبدعاً. إنّه الشخص الذي لم تهيمن الـ «نحن» الاجتماعية فيه على الـ «أنا» النفسية، بصورة تامة عبر ما يتلقاه من تقاليد وعادات. يعني هذا أنّ «الموضوعية» في عقل الإنسان الهامشي تتحرك خطوة أخرى نحو الأمام.

يتوصل زيمل إلى النتيجة نفسها عند مناقشة سمات «الغريب»، والتي هي بمعنى ما، سمات الإنسان الهامشي. يقف «الغريب»، طبقاً إلى زيمل، لمجرد أنّه ليس متجذراً في مواقف فريدة وميول منحازة للجماعة، متنحياً ميالاً إلى أنْ يكون موضوعيّاً في نظرته الكلية بتركيبة فريدة للقرب والبعد، والاهتمام أو عدم الاهتمام. ويقول: يمكن للمرء أنْ يعرِّف الموضوعية، كذلك، كما لو أنّها حرية. لا يرتبط الإنسان الموضوعي بخصوصيات يمكن أنْ تؤثر على مداركه، وفهمه وحكمه على المسلّمات. في الحقيقة، تنطوي هذه الحرية (التي تسمح للغريب بتجريب علاقة القرب والتعامل معها، كما لو أنّها تنظر بعين عصفور)، على كل أنواع الاحتمالات الخطرة. وغالباً ما يُلقى باللائمة على

الغريب من البداية من قبلِ الطرف المهاجَم، كما في مختلف أنواع الثورات، بوصفه محرضاً وأحد مثيري الفوضى والمتاعب. وهذا ببساطة أمرٌ مبالغ فيه بالنسبة لدور الغريب. إنّه الإنسان الأكثر حرية، عمليّاً ونظريّاً. إنّه يفحص بقدرٍ أقل من التعصب ويُخضِع الأشياء لمقاييس أكثر موضوعية وأكثر عمومية، مؤكداً أنّها لا تقتصر بالفعل على العادات والورع والسوابق.

تواجه المدنيّة الحديثة، بكثافة، مشكلة الإنسان الهامشي كظاهرة ذات وجهين. فالمدنيّة القديمة لم تواجه، كما لاحظنا، مثل هذا الكمّ الساحق للأشخاص الهامشيين. كانت المراكز الحضرية، حيث يزدهر عادةً الإنسان الهامشي، قليلةً وصغيرة العدد، لتصبح ذات أهمية من الناحية الاجتماعية. اليوم، يتنامى السكان الحضر، بصورة عظيمة، على حساب كل الفئات السكانية الأخرى. في ضوء هذه الحقيقة، يمكن توقع أنْ تصبح الشخصية الهامشية هي الشخصية الأكثر شيوعاً وانتشاراً وليس أنْ تبقى من نمط الاستثناء للقاعدة في مستقبل الأيام. تبعثر الأشخاص الهامشيون، هنا وهناك، في الأزمنة الغابرة ودأب العديد منهم على توسيع مدى الأخلاقيات ومدى الضمير بنشاط ملحوظ. زاد عدد الأشخاص الهامشيين، اليوم، إلى درجة كبيرةً أدّت إلى سيادة الظاهرة المسماة «ما وراء الضمير». بدلاً من الأنبياء والمصلحين الأخلاقيين في الأزمنة الغابرة، نجد اليوم هيغيليين، وورومانسيين، وبراجماتيين وأخيراً علماء اجتماع معرفة. بكلمات ليز: «إذا كان الخير والحق نسبيين (بالنسبة للعادات، في مجتمع معقد)، لمحطةٍ في مجتمع محلي، يصبح انعدام الاتفاق بين الطبقات، والطوائف والأمم ليس نتيجة الجهل أو الشر، أو معارضة الخير والشر، إنّما بسبب معارضة الخير بالخير، والواجب بالواجب، ويبدو أنّ حلم العالم بأنْ يحكم بالحق وليس بالجبروت يتبخر مثل الدخان.

وبدلاً من الفكرة القديمة، في أنّ التاريخ سلسلة صراعات بين الطيبين والسيئين، فإنَّ فكرة الاجتماعيين اليوم أنّ أكثر الصراعات مرارةً، إنّما هي التعارض لخير جماعتك على حساب خير جماعة أخرى. لم تعد القضية قضية وقوف الخير على الضدّ من الشر، إنّما الخير على الضدّ من خير الآخر، والشر على الضدّ من شر الآخر».

يشير كارل مانهايم إلى أنّ كلًّ مفكر محددٌ بالمفهومات والدوافع الخاصة بجماعته الثقافية وطبقته الاجتماعية. فيما عدا ذلك، قد يدرس المفكر أو عالِم الاجتماع الآيديولوجيات أو وجهات النظر المحددة ثقافيّاً لكل الطَبقات والأمم، من خلال تحوّله إلى مراقبٍ لمعارف وآراء الجماعة المقصودة دراستها. ويستطيع أنْ يقوم بذلكَ من خلال تفسير أفكار جماعته بالمقارنة مع أفكار جماعة أخرى. وكمفسرٍ، عليه أنْ يتسامى فوق وجهة النظر الحزبية لأيّ جماعة يرتبط بها.

يتمثل إنجاز الإنسان الهامشي، بلا شك، فيما يدعى حقبة التغير المصنوع في التفكير من دولة الضمير إلى دولة «ما وراء الضمير». وكما لاحظنا من قبل، يتعلم الإنسان بصورة اعتيادية كيف ينظر إلى الأشياء من خلال القيم الاجتماعية لجماعته، وبذلك فإنّه ليس قادراً على التسامي على الضمير للوصول إلى الحالة «الموضوعية» الإبداعية. يُذكر هنا أنّ الإنسان الهامشي ليس «موضوعيّاً»، فقط بملاحظته لقيم الجماعات المتنوعة، وإنّما يستطيع أنْ يطور لها، كذلك، نوعاً من الفهم، بالمعنى الذي يشير إليه فيبر، وهو الفهم الذاتي العميق. بهذا، يمارس الإنسان الهامشي عمله بطريقة الملاحظ المتعاطِف وليس الملاحظ اللاأبالي، بحسب زيمل. ويستفيض زَيمل، بصورة ممتازة في هذَه النقطة، بما يتعلق بالغريب ليقول: ترتبط موضوعية الغريب بظاهرة تعود، بصورة رئيسة وليس بصورة استثنائية، إلى الإنسان الديناميكي، حيث يتحقق الكشف والاعتراف الأكثر مدعاة إلى

التعجب، حتى بالنسبة إلى شخصية الكاشِف، لتُسْتَلَّ أسرارٌ حجبت عن الأشخاص الحميمين. لا تعني الموضَوعية افتقاد التعاطف، لأنّ هذا يقع وراء العلاقة الذاتية أو الموضوعية. الموضوعية بدلاً من ذلك سلوك إيجابي وخصوصي. لذلك، فإنّ موضوعية الملاحظة النظرية لا تعني بالتأكيد إلّا النشاط الكامل لروح تعمل وفقاً لقوانينها هي، في ظلّ ظروف تستثنى فيها موضوعات الصدفة أو الأشياء الفريدة والذاتية التي تعطي صوراً مختلفة تماماً للموضوع نفسه.

يشير الصعود المحدث لعلم الاجتماع إلى سيادة المنظومة المواقفية المعقدة للإنسان الهامشي في الفكر الحديث. لم يجرؤ الإنسان الهامشي في الماضي كما لاحظنا، أنْ يكشف موقفه الموضوعي إلى الملأ. يمكن أنْ يدان ويلعن على أنّه خائن أو غير مخلص. أكثرية الناس راكبين للقيم ومنحازين ضدّ ما يعود إلى خارج الجماعة. قد يصح القول إذن، إنّ النظرة الموضوعية لحياة الجماعة تمثل اليوم ظاهرة جديدة برزت مع صعود الإنسان الهامشي في المدنيّة الصناعية، اليوم. ومن الممتع حقّاً، ملاحظة أنّ معظم مؤسسي علم الاجتماع الحديث كانوا، بهذا المعنى أو ذاك، أشخاصاً هامشيين. كان معظمهم في أوروبا مثلاً يهوداً، مثل: بارك، ستوكويست، زيمل. ويمثل هؤلاء أشخاصاً هامشيين بامتياز. قد يكون كافياً لأغراض هذه الأطروحة الاستشهاد بأسماء من مثل: ماركس، زيمل، بيركسون، دوركهايم، أوبنهايمر، فرويد ومانهايم وآخرين. كما أنّ من الممتع ملاحظة أنّ علم الاجتماع نما في الولايات المتحدة الأمريكية بسرعة تفوق ما حصل له كميدان من ميادين المعرفة الإنسانية في أيّ بلد آخر. وقد يعزى السبب في هذا إلى تنوّع الثقافات والشعوب التي سَكنت العالم الجديد – بمعنى سيادة الشخصية الهامشية في المجتمع المعقد الحديث.

جلب التوسع العظيم للمدنيّة الحديثة خلال القرون الأربعة

الأخيرة، بنظر بارك، تغيرات مدمرة لم يحدث أنْ شهد العالم مثيلاً لها من قبل. فقد أدّت حركات الهجرة الواسعة إلى اختراق الشعوب لبعضها البعض وانفتاحها على بعضها بعضاً. نتيجة ذلك، وفقاً لبارك، ظهرت شخصية الإنسان الهامشي وهو نوع الشخصية الذي لم يكن جديداً بصورة تامة، وإنّما مميزاً بصورة استثنائية وفريدة بحسب مقاييس العالم الحديث. كما يُلاحظ أنّ العالم الحديث نما على حساب العالم الصغير، عالم الولاءات الحميمة والشخصية حيث يرتبط الناس مع بعضهم البعض من خلال التقليد، والعادات والورع الطبيعي. بكلمات أخرى، نما العالم «الدنيوي» العلماني الواقعي على حساب العالَم «المثالي» المقدس. فيما عدا ذلك، يثابر النمط العام للمجتمع «المثالي» المقدس على الحضور في عمق الطبيعة الإنسانية. إنّه لا يزال حاضراً في العائلة وتحت تأثير العشيرة، الطائفة أو المجتمع المحلي، مكتسباً تلكم العادات، والعواطف، والمواقف والسمات الأخرى للشخصية التي تميزه كإنسان، كما يقول كولي. إلّا أنّ الإنسان الحديث ملزم بالخروج، بهذه الطريقة أو تلك من قوقعته «المقدسة»، من أجل مواجهة العالم المعقد والمتداخل قبليّاً، وعنصريّاً وقوميّاً. قد يفسر هذا السبب الذي يقف خلف التمايز والمقارنة بين المجتمع «المثالي» والمجتمع «الدنيوي» وهي من أكثر الموضوعات المطروقة التي تحظى بالاهتمام في علم الاجتماع الحديث. قد يعجب الطالب من كثرة عدد علماء علم الاجتماع المميزين الذين دخلوا هذا النوع من الدراسة لنوعي المجتمع. اختلف علماء علم الاجتماع بمفرداتهم لتوصيف الظاهرة إلّا أنّهم اتفقوا، كما يظهر، على السمات العامة الرئيسة لها. لذلك، نجد مفردات من نوع المجتمع الصغير والمجتمع الكبير (تونيز)؛ التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي (دوركهايم)؛ المجتمع المحلي والمجتمع (مكيفر)؛ المجتمع

البدوي ومجتمع المدينة (ابن خلدون)؛ المجتمع الرئيس والمجتمع الفرعي المستمد (بيرنارد)؛ البدائية والمدنيّة (توينبي)؛ المجتمع المثالي والمجتمع الدنيوي (بيكر)؛ المحلية والعالمية (زيمرمان)؛ المكانة وعلاقات العقد (مين)؛ الجماعة الرئيسة والجماعة الثانوية (كولي)؛ المجتمع الساكن والمجتمع المتغير (أوكبرن)؛ المجتمع الوحيد الارتباط والمجتمع المتعدد الارتباطات (سوروكن)... إلخ. وتقع كل هذه الثنائيات ضمن نمط متشابه بأسماء مختلفة.

يبدو معقولاً اقتراح أنّ نقطة البداية لعلم الاجتماع تمثلت في رصد هذه الظاهرة الاجتماعية الفريدة المتمثلة بالمجتمع «الدنيوي» العلماني الواقعي الذي يوضع في مواجهة المجتمع «الديني» المقدس. وكما لاحظنا، نادراً ما لا يكون الإنسان قادراً على ممارسة الموضوعية أو العلمية في ملاحظاته الاجتماعية إذا كان لا يألف غير مجتمعه وجماعته الأولية. إنّه يحتاج إلى أنْ يكون «غير مرتبط اجتماعيّاً» أو «أقل ارتباطاً بجماعته» ليكون قادراً على فهم مجتمعه كما يفهم المجتمعات الأخرى. إنّه يحتاج أنْ يكون إنساناً هامشيّاً.

بنى كونت، المعروف شعبيّاً بأنّه أبو علم الاجتماع، نظريته كلها على أطروحة المراحل الثلاث لتطور العقل البشري. إذا ما أمعنا النظر في هذه النظرية، نجد فيها تلميحة قوية إلى ثنائية المجتمع «الديني» والمجتمع «الدنيوي». افترض كونت أنّ العقل البشري يمر بثلاث مراحل مختلفة: الدينية أو الخيالية الميتافيزيقية المجردة؛ المرحلة العسكرية؛ والمرحلة العلمية الوضعية الصناعية الحديثة. تتشابه المرحلتان الأُولَيَان، إلّا أنّ التقدم يحدث عند الدخول في المرحلة الأخيرة، وهي المرحلة الوضعية. يجاب في المرحلتين الأوليين عن الأسئلة ذات العلاقة بالسببية في سياق نشاط الكائنات ما فوق الطبيعية، ودور القوى المجردة في حدوث الظواهر إلّا أنّه يتمّ التخلي

في البحث عن السبب النهائي والمطلق في وجود الأشياء. فيما يتمّ التقدم إلى المرحلة الوضعية، يخضع التصور الإنساني بصورة منتظمة إلى الملاحظة. عنى كونت، باختصار، بمفردة «وضعي» التي تطبق عادةً على العلم أو فرع المعرفة الشيء نفسه الذي يعبر عنه بمفردة «علمي». طبقاً إلى نظرية كونت فإنّ المرحلة «الوضعية» في تطور العقل البشري هي بدرجة كبيرة من بقايا المجتمع «الدنيوي»، فيما توازي المرحلة الدينية التي تهتم بنشاطات الكائنات ما فوق العضوية المجتمع «الديني» المقدس.

عندما نأتي إلى سبنسر، راعي علم الاجتماع، نجد في كتاباته تلميحاً قويّاً مشابهاً لثنائية المجتمع «الديني» و«الدنيوي». فقد عدَّ تطور التوازن للنظام الاجتماعي تجلياً مفصلاً للميل العام أو العملية التي تعمل في الكون. واختصر سبنسر في كتابه «المبادئ الأولية»، النظرية بتعريف منفرد، يظهر بتنوعات ثانوية في كتاباته المتأخرة. يقول سبنسر موجزاً نظريته: التطور هو وحدة المادة وتبدُّد الحركة الملازم المتزامن اللذان تعبر من خلالهما المادة إلى اللامحدود، ومن التجانس غير المتماسك إلى التجانس المتماسك والمحدود، بحيث تمرّ فيها الحركة المستبقاة بتحولٍ موازٍ. يُلاحظ أنّ «التجانس غير المتماسك» للمجتمع في نظرية سبنسر، مشابه جدّاً للتضامن الاجتماعي الميكانيكي في نظرية دوركهايم، فيما يتطابق انعدام «التشابه المتماسك» مع مفهوم التضامن العضوي لدوركهايم، أيضاً. إنّ تمييز سبنسر بين المجتمعات «المتعسكرة» والمجتمعات «الصناعية» له صلة بقليل أو كثير بهذه الثنائية نفسها.

* * *

بالعودة إلى ابن خلدون، نجده شخصاً هامشيّاً بطريقة فريدة. أدّى به قدره إلى أنْ يعيش على خط الحدود بين المجتمع «المثالي» الديني

المقدس والمجتمع «الدنيوي» العلماني الواقعي، أو وفقاً لمفرداته هو، بين البداوة والمدنيّة. بقدر تعلّق الأمر بالصراع الطبقي، لم يكن ابن خلدون مختلفاً عن أيّ شخص هامشي آخر، إنّما كان هناك جانب في تجربته الاجتماعية جعل منه إنساناً متميزاً من أقرانه من «الغرباء». لقد جرّب نوعاً من الظرف الاجتماعي الذي يندر توفره لدى المفكرين الغربيين في القرن العشرين. قد نكون، لذلك، قادرين على أنْ نجد وجهة نظر معينة في كتابات ابن خلدون يصعب إيجادها في كتابات أيّ عالم اجتماع آخر، سواء في الماضي أم في الحاضر. ينبغي أنْ نتذكر هنا أنَّ القبيلة البدوية في نظرية ابن خلدون تؤخذ كنموذج مثالي للمجتمع «الديني» المقدس. وبالضدّ من علماء الاجتماع المحدثين، الذين يشيرون في العادة إلى القرى البدائية أو المجتمع الريفي في تصنيفهم لدراسة المجتمع «الديني»، يشير ابن خلدون إلى القبيلة البدوية. يكمن هنا المغزى الاجتماعي المهم. القبيلة البدوية، بلا شك مشابهة لأيّ مجتمع «ديني» في عدة جوانب لحياتها الاجتماعية، إلّا أنّها فيما عدا ذلك تملك خاصية معينة تستحق أنْ تولى بسببها الاهتمام. بالمقارنة مع القرية البدائية أو المجتمع الريفي، تنفرد القبيلة البدوية بخاصية لا يتسم بها أيّ مجتمع ديني آخر. يتجلى هذا التفرد في تحركها من مكان إلى آخر بدون فقدان وحدتها الاجتماعية، وهو ما يحمي، من ثَمَّ، نسقها الأخلاقي القيمي من الضعف والانهيار.

يتفق علماء الاجتماع المحدثون اليوم على أنّ الهجرة والحركة غالباً ما تدفع الجماعة بصورة اعتيادية إلى التفكك الاجتماعي والانهيار الأخلاقي. ما إنْ يأتي الفرد، من خلال حركته، ليكون باتصال مع أنساق قيمية مختلفة، حتى يبدأ بفقدان الإيمان والولاء بإطلاقية قيم جماعته. هناك على أية حال، جانب معين في الحياة البدوية يساعد القبيلة للإبقاء على تضامنها الاجتماعي القوي وروحها الأولية على

الرغم من الحراك الدائم. يمكن لحركة البدو أنْ تُميَّزَ من أيّ حراك اجتماعي آخر، في ضوء حقيقة أنّ القبيلة تتحرك ككل وتحمل معها، فيما تتحرك، كل سماتها الثقافية والبنيوية، المادية وغير المادية معها. يصعب والحالة هذه، أنْ تؤدي حركتها إلى تأثير تفكيكي لبنيتها الاجتماعية ونسق قيمها. لا يلاحظ أعضاؤها أيّ فرق مهم نتيجة التحرك؛ كل ما حولهم متماثل تقريباً، النهاية تشبه البداية تماماً. لا تتغير البيئة الطبيعية، وكذلك الحال بالبيئة الاجتماعية، في الصحراء التي لا تتغير كثيراً عند الانتقال من مكان إلى آخر. يستمر أعضاء القبيلة في أنْ يكونوا هم أنفسهم خلال حركتهم كلها. الحياة القبلية متكيفة لعملية التحرك المستمر. يعيش البدو، عادةً، في خيم خفيفة سهلة الحمل. إنّهم مقتنعون بأبسط نمط للحياة لديهم. إنّهم مقتنعون، كما يشير ابن خلدون بأبسط ضروريات الحياة. إنّهم معتادون على ألّا يهتموا، إلّا قليلاً، بالسلع والحاجات المادية. إنّهم لا يستخدمون ما يعيقهم عن التحرك السريع أو الهجرة الفعالة. قد يعني التحرك البطيء في الصحراء تكيّفاً ناقصاً للحياة، وغالباً ما يجلب الكوارث. تعويضاً لهذا النوع من القناعة بالماديات، يمكن القول إنّ البدو طوروا ميلاً قويّاً نحو القناعة اللامادية. في الحقيقة، البدوي معروف بالتماسه الاهتمام بالشهرة، والمكانة، وحتى الإطراء والثناء المبالغ فيه. إنّه جاهز للموت من أجل تأسيس اسم له ولعائلته. إنّه لا يهتم بالطعام اللذيذ أو البيت المريح كما يفعل الإنسان المتمدن. إنّه يفضل بدلاً من ذلك أنْ يُطرى على بيت شعر له، أو أنْ يُرمَق بنظرة تنمّ عن الاحترام. وذاك الشاعر العربي البدوي المعروف امرؤ القيس يعبّر في معلقته عن الفخر والتباهي بالحياة البدوية.

على وجه العموم، الإنسان ليس كائناً عقلانيّاً في سلوكه. وبكلمات أخرى، إنّه ليس ماكنة. إنّه لا يفعل الأشياء وفق حسابات مادية أو نفعيةً

فحسب. في المجتمع «الديني»، على وجه التعيين، كما يشير مكيفر، يَعدُّ الإنسان، عادةً، القيمةَ هدفاً قائماً بحدّ ذاته، بدلاً من أنْ تعني شيئاً آخر. إنّه غالباً ما ينجزها، ليس لغرض نفعي بصورة خالصة، إنّما بسبب القيمة الثقافية التي تضفى عليها والمورّثة فيها. من جانب آخر، في المجتمع «الدنيوي»، أو ما يسميه مكيفر «المدنيّة»، يميل الإنسان إلى الاعتبارات العقلانية أو النفعية. ليس صحيحاً أنْ نقرأ المجتمع البدوي في ضوء أفكارنا وثقافتنا المدنية. وذلك حاتم الطائي، المشهور بالكرم والجود، يردّ على انتقادات زوجته لإفراطه بكرم الضيافة ببيت شعر يعبّر فيه عن قناعته في أنّ المال يروح ويجيء ويبقى اسم الإنسان وسمعته في أذهان الناس. تشير هذه الرواية إلى نية التصيّر العقلاني بدلاً من العقلانية. ربّما حاول الطائي، بإجابته الشعرية تلك، أنْ يجد مبرراً عقلانيّاً لنزعته غير القابلة للتفسير العقلاني انتصاراً للقيم الثقافية التي نشأ على محبتها واحترامها. يميل الإنسان إلى التصرف أولاً، ومن ثَمّ، يحاول أنْ يجد تفسيراً لتصرُّفه. على أية حال، يبدو أنّ النزعة القوية هذه لنيل الشهرة لدى البدو تقوّي العوامل التي تحول دون منع القبيلة البدوية من التفكك نتيجة الحركة والانتقال. يتفانى البدوي، في الحقيقة، في أنْ يفوق أقرانه من الرجال في اتباع وتمثُّل القيم الاجتماعية. إنّه ميّال إلى أنْ يكون فعالاً وعضواً محترماً في جماعته. وهذا ما يفسر وفرة «العصبية» لدى البدو بنظر ابن خلدون.

من خلال التأمل بوجهة نظر ابن خلدون، ووضع أنفسنا في الهامش نفسه، بين البداوة والمدنيّة التي كان فيها، قد نكون قادرين على ملاحظة قطبية ممتعة بين الالتماس البدوي للقناعة والرضا غير المادي من جانب، واللهاث المدني للحصول على المتعة المادية، من جانبٍ آخر. أو باستخدام مفردات ابن خلدون، الوقوف بين شدة «العصبية» في البداوة، والافتقار إليها في المدنيّة. وتكمن، هنا، نقطة

مهمة جدّاً. إنّه لمن المهم ملاحظة أنْ تصبح القطبية في الغالب سبباً لظاهرة اجتماعية فريدة. وعلى الرغم من عدم اهتمام البدو بالقناعة المادية إلّا أنّهم لا يمتنعون عادةً عن الاستمتاع برضا وقناعة مادية معينة عندما يحتلون مدينة أو يكونون على مقربة من إحداها. في الحقيقة، الرضا والقناعة المادية، شيء ثمين جدّاً. إنّه يتغلغل، تدريجياً، إلى روح الإنسان البدوي بصورة غير واعية. لا يرى البدوي أيّ ضرر بالاستمتاع قليلاً بكماليات ورفاه المدنيّة. قد لا يكون قادراً على أنْ يبصر النتائج النهائية للمستقبل البعيد في استمتاعه المحدود بالوقت الحاضر. في النهاية، ستتطور نزوته الحالية، كما يقول ابن خلدون، لتصبح عادة غير قابلة للتنبؤ بها؛ وكذلك، ستستبدل «عصبيته» القديمة بالمرونة الأخلاقية والتحلل الشخصي.

يشدد ابن خلدون على حقيقة أنّ «العصبية» القوية للبدو، تؤدي بهم بالتأكيد إلى احتلال المدن التي تقع على حدود الصحراء. يستسلم سكان المدن، يقول ابن خلدون، بسبب افتقادهم «للعصبية» والأخلاقيات الراسخة بسهولة ليبدؤوا بعدها بتزويد البدو المحتلين بسلعهم الكمالية ومنتجاتهم الفارهة. ويميل المحتلون بالنتيجة إلى الاستمتاع باستهلاك هذه السلع، بسعادة وفخر، دون إدراك تأثيراتها «السامة». وعليه، فإنّهم يموتون تدريجيّاً، ليسلموا الأرض لموجة جديدة من البدو ممن يأتون بـ «عصبية» جديدة طازجة، من أجل أنْ ينتهوا على امتداد النمط نفسه لذلك الذي حصل لمن سبقهم. هذا، في الحقيقة، مَثَلٌ ممتازٌ للعملية الديالكتيكية. كان ابن خلدون محظوظاً، بملاحظته الظاهرة، بشكلها الواقعي والملموس. في الواقع، اكتشف العديد من المفكرين، في الماضي والحاضر، نوعاً ما من العملية الديالكتيكية في الظواهر الإنسانية، إلّا أنّهم لم يكونوا قادرين على أنْ يروها ملموسةً وعمليةً كما فعل ابن خلدون.

استمدّ الناس، في الماضي، كما رأينا مفهوم الديالكتيك، ليس من الأحداث والوقائع الحقيقية للظواهر الاجتماعية، إنّما من تدوير الظواهر الطبيعية المعينة، مثل تعاقب الليل والنهار، والصيف والشتاء، وموسم البذور وموسم الحصاد ... إلخ. وحاولوا من خلال هذه الملاحظة الساذجة، بناء نظرية ديالكتيكية أو ما صار يعرف بـ «أمل الألفية». يبدو أنّهم بنوا مخططاً لأمل المستقبل من أجل إعادة التوازن للخيبة في حاضرهم. في الأزمنة الحديثة من جانبٍ آخر، يمكن أنْ يقال عن النظرية الديالكتيكية إنّه قد أسيء استعمالها أو ضاعت بين طرفي نقيض المثالية الهيغيلية والمادية الماركسية. يمكن أنْ يشبّه قدر النظرية الديالكتيكية اليوم بقدر «لحية الشيخ»، التي نُتفَتْ عن آخرها بحسب المثل الشعبي عن طريق زوجتيه الأولى والثانية، حيث كانت كل واحدة تنتف منها شعراً حتى قضتا عليها. على العلماء الاجتماعيين المحدثين، إذن، أنْ يعودوا لعالم اجتماع القرن الرابع عشر الإسلامي، من أجل أنْ يروا النظرية الديالكتيكية في وضعها الأصلي، بلا تشويه من خلال مفهومات مثالية أو مادية مسبقة.

في ضوء نظرية ابن خلدون، قد يكون الواحد قادراً على أنْ يرى أنّ النظرية الديالكتيكية ليست قانوناً عامّاً كما يقترح أنصارها. إنّها لا تشرح كل ظواهر التغير. التغير أكثر تعقيداً مما يمكن أنْ يشرح بوصفة منفردة. يختلف المنظرون الاجتماعيون، على نطاقٍ واسعٍ، فيما يتعلق بالشكل الذي يأخذه التغير الاجتماعي بصورة اعتيادية. منَ الصعب أنْ نقرر ما إذا كان التغير خطيّاً، دائريّاً، تفرعيّاً، حلزونيّاً، تذبذبيّاً. يظهر أنّ التغير يأخذ بضعة أشكال وكل التفسيرات المتنوعة ذات مصداقية بصدده إلى حدٍّ ما. تمثل كل واحدة منها إحدى المراحل المتعددة للظاهرة المدروسة. قد يعتمد شكل التغير على وضع أو ظرف يأخذ مكانه فيه. احتمالاً، لا وجود لقانون منفرد يحكمه بصورة عامة

وشمولية. قد يكون الشكل الديالكتيكي أحد هذه التفسيرات المتنوعة للتغير الاجتماعي. من خلال دراسة نظرية ابن خلدون، يمكن ملاحظة أنّ العملية الديالكتيكية تتطلب ظروفاً معينة من أجل الاستئناف على امتداد الخطوط المقترحة. يمكن عدُّ افتراض حضور مثل هذه الظروف، بقليل أو كثير، لازمة ضرورية لإجراءاتها الدائرية.

الظروف اللازمة للصيرورة الديالكتيكية بحسب ابن خلدون

يمكن اقتراح الظروف اللازمة للصيرورة الديالكتيكية بحسب ابن خلدون كما يلي: ١. ينبغي أنْ يكون هناك نوع من القطبية في أنساق القيم لثقافتين بين التي يأخذ فيها التفاعل الديالكتيكي مكانه. يفترض أنْ تمتلك كل ثقافة خصائص معينة تفتقر إليها الثقافة الأخرى. وعليه، قد تظهر الحركة الدائرية نتيجة رغبة كل ثقافة لأنْ تقصد في الأخرى ما تفتقده هي بحدّ ذاتها؛ ٢. ينبغي أنْ يكون هناك كذلك قطبية، في كل ثقافة، بين ما تمتلكه وما تفتقر إليه، بمعنى، ما تمتلكه لا يمكن أنْ يوجد جنباً إلى جنب مع ما تفتقده. فلا يستطيع الإنسان في البداوة، على سبيل المثال، أنْ يملك «عصبية» قوية ويقود في الوقت نفسه حياةً مرفهة. إنّه لا يستطيع، بكلمات أخرى، أنْ يستمتع بعادة الرضا غير المادي إلى جانب الرضا المادي. سيفقد واحداً إذا ما حصل على الآخر. وعليه، تبدأ العملية الديالكتيكية بالعمل ما إنْ يحتل البدوي المدنيّة ويتبنى الحياة المرفهة فيها. في ضوء هاتين اللازمتين، يبدو أنّ العملية الديالكتيكية لا تتمكن من الظهور، نتيجة الاتصال بين المجتمعات «الدنيوية» و«الدينية» في الأزمنة الحديثة. لا وجود للقطبية اليوم بين مجتمع بسيط محتل، من جانب، ومجتمع معقد خاضع، من جانبٍ آخر. قد يقال، في الوقت الحاضر، يسير

التعقيد للثقافة يداً بيد مع قدرة المحتل. لم تعد الحرب الحديثة لتُشعَل بالنمط نفسه كما كان يحدث في الماضي. اليوم، لم تعد الشجاعة البدنية للجنود مهمة جدّاً لتحقيق النصر في الحرب بالمقارنة مع نوعية وكمية السلاح المستخدم في المعركة، ذكاء القادة وضخامة الجيش. وعليه، يمضي الاتصال بين المجتمعات «الدنيوية» و«الدينية» اليوم وفقاً لنمط خطي بدلاً من النمط الديالكتيكي.

يشرح ابن خلدون، بهذه الطريقة، الأسباب التي تقف خلف العملية الديالكتيكية في التاريخ الإنساني. إنّه يعدّها نتيجة القطبية الثنائية بين نسقين من أنساق القيم. إنّها عملية حتمية، برأيه، ليس بسبب أنّ هناك فكرة عامة شاملة، أو روحاً مؤثرة على حركتها من وراء الستار، ولا لأنّ هناك عاملاً غائيّاً أو محركاً رئيساً يسوق العالم نحو نهاية أو هدف معين. إنّها ظاهرة محلية نسبةً إلى الزمان والمكان الذي تظهر فيه. وعليه، يوفر لنا ابن خلدون شرحاً للتغير الاجتماعي في ثقافته، أكثر إقناعاً مما تقدمه النظريات المحدثة في هذا المجال.

يمكن لهذه النظرية أنْ تكون عظيمة الفائدة في شرح الأحداث التاريخية المعينة التي تأخذ مكانها في ظرف اجتماعي مماثل لما وصفه ابن خلدون. دعونا نأخذ على سبيل المثّال، الموجات المتعاقبة المعروفة للساميين البدو الذين احتلوا المدنيّات القديمة للشرق الأدنى خلال أربعة آلاف سنة قبل ظهور المسيح، وأنْ نحاول فحص العامل الذي يقف خلفها مما يدعو إلى العجب. يُلاحظ أنّ الموجات البدوية هذه تكونت من البابليين، الآشوريين، الكلدانيين، الآموريين، الآراميين، الفينيقيين، العبريين، النبطيين وأخيراً العرب. ويوضح «حتي»، من خلال دراسة مقارنة لتواريخ إقامة هذه الأقوام في الجزيرة العربية أنّ هجرتها كانت بسبب اكتظاظهم بها، وأنّ تلك الهجرات أخذت شكل الموجات بما يشبه هجرة الأوروبيين إلى العالم الجديد.

يبدأ القليل بالهجرة، ثم يتبعهم آخرون حتى تشمل أعداداً أوسع. مُثّلَ هذا الاستيطان بشكل جماعات انتقلت من مناطق الرعي إلى المناطق الزراعية ظاهرة شائعة في الشرق الأدنى، ووفر مفتاحاً لهم عبر تاريخهم الطويل. وكان لا بدّ من تأثر المحتلين بالشعوب المتوطنة أصلاً. هذا ما حدث في الشرق الأدنى، الذي كان تاريخه تاريخ صراع بين السكان الحضر الساكنين أصلاً في هذه البلاد وبخاصة منطقة الهلال الخصيب، والقبائل العربية البدوية التي حاولت انتزاعها. فالهجرة والاستيطان كما أوضحنا، أشبه ما يكونان بشكلٍ من أشكال الغزو المخفف.

تظهر، هنا، أهمية نظرية ابن خلدون لشرح مرحلة معينة لهذا الحدث التاريخي العظيم: لوحظ أنّ تحريك الاستيطان، والاحتلال البدوي، والتصفية، والاحتلال إنّما هي من خصائص هذه المرحلة التاريخية، وبخاصة في وادي الرافدين، حيث توجد مناطق واسعة لم تكن قاحلة، بما فيه الكفاية، لتكون صحراء كاملة، ولا خصبة بما فيه الكفاية لتدعم استيطان سكان المدن. على أية حال، يبدو ابن خلدون متفائلاً تماماً، فيما يتعلق بالتصيّر الدائري للتاريخ الإنساني. قد يشير تفاؤله إلى نظريته في المحاكاة الذائعة الصيت. وفقاً لهذه النظرية، فإنَّ المحتلين، أي الذين يقع عليهم فعل الاحتلال، مولعون بمحاكاة المحتل بالعادات، واللباس، والاعتقادات وكل الخصائص الأخرى ذات الصلة. وبكلمات ابن خلدون: يعتقد الإنسان بكمال المحتل. وهذا إما لأنّه اعتاد عليه وهو محكوم بالنظر إليه باحترام، أو لأنّه يعتقد بكمال المحتل كتبرير عقلاني، لانتصاره عليه وخضوعه له، مقنعاً نفسه أنّ انتصار المحتل ليس بسبب التميز الفني والعسكري أو القبلي فحسب، إنّما بسبب عاداته واعتقاداته المتفوقة أصلاً التي قادته إلى النصر ومكنته من إلحاق الهزيمة به. عليه هو يحاول أنْ يحاكيهم

بكل شيء. وكذلك الحال على مستوى الأمم القوية المتجاورة، إذ يحدث أنْ تتسلل عادات وأخلاقيات وقيم واعتقادات الأمة الأقوى إلى الأمة الأقل قوة. وكذلك تقول المقولة المعروفة: «الشعوب على دين ملوكها». يُشار هنا إلى التشابه الكبير بين نظرية ابن خلدون ونظرية المحاكاة لتارد. فطبقاً إلى تارد، تسير المحاكاة، عادةً، نزولاً من الأعلى والأقوى إلى الأوطأ والأقل قوة. ومن زاوية اعتقاد ابن خلدون– بأنّ «الجبروت» يميل إلى أنْ يقترن بـ «الحق»، وأنّ المحتل لديه قيم أفضل بصورة اعتيادية من الذي يقع عليه فعل الاحتلال – فإنّ من الطبيعي اقتراح أنّ التاريخ الإنساني، وفقاً لنظريته، يتحرك باتجاه التطوير المستمر للقيم الأخلاقية. يشير طلبة ابن خلدون المحدثون إلى أنّ نظريته هذه تتسم بمسحة سوداوية للتاريخ، لأنّهم يفرضون قيمهم هم على ابن خلدون. إنّهم يفشلون في التعرف على احترامه العظيم للقيم البدوية، لذلك هم يرون في ديالكتيكيته تياراً متراجعاً بدلاً من أنْ يكون تياراً متقدماً. يمكن أنْ نرى في دراسة ابن خلدون من خلال ميزانه الحقيقي للقيم، بدلاً من ذلك، عنصراً قويّاً للتفاؤل في نظريته. وبما أنّ البدو أفضل بكثير من المتمدنين وبما أنّهم يحتلون المدينة، فإنّ المجتمع الإنساني يتحسن تدريجيّاً من خلال عملية التقليد والمحاكاة.

طبقاً لنظرية ابن خلدون، كما رأينا، فإنّ البداوة مكان ولادة الإنسان الكامل بينما المدينة مقبرته. تحمل العمليات الديالكتيكية حقيقةً، الناس من الصحراء وتدفنهم في المدينة؛ إلّا أنّ هذا لا يشير على الإطلاق إلى تيار رجعي للتطور الإنساني. يمكن أنْ تشبّه هذه العملية بدورة حياة الإنسان الفرد، حيث يولد أولاً ويموت أخيراً، فيما تستمر الإنسانية بالتحرك إلى الأمام على وجه العموم. يقف هنا، ابن خلدون في معارضة تامة للعديد من المنظرين الاجتماعيين. يبدو أنّ

أمله يكمن في الانتصار النهائي للقيم البدوية على تلك التي للمدينة، ولقيم المجتمع «الديني» على قيم المجتمع «الدنيوي». إنّه يعتقد أنّ القيم الأخلاقية توجد أصلاً ويحافَظ عليها حيثما تكون «العصبية» قوية. ما إنْ يخرج الإنسان من قوقعته «الأوليّة» ويعيش في ظلّ «عصبية» ضعيفة ومجتمع متنوع، حتى تبدأ طبيعته الحيوانية بالنمو في القوة على حساب الطبيعة الإنسانية أو البشرية. يُلاحظ أنّه في زمن ابن خلدون، كانت البداوة تتنامى على حساب المدنيّة في شمال أفريقيا، وبخاصة بعد غزو قبائل بني هلال. بدأت المدن بالتضاؤل في الأهمية وحجم السكان، وصارت الثقافة الحضرية تسير باتجاه التدهور والاضمحلال. تنافس شيوخ البدو بعضهم ضدّ بعض لاحتلال وحكم المتبقي من المدن المتدهورة. يمكن عدُّ تصورات ابن خلدون هذه انعكاساً للتيار الواقعي في مجتمعه آنذاك.

قد لا يتفق المفكرون ذوو التوجهات الفلسفية مع ابن خلدون في هذه النقطة. إنّهم يعدُّون المركزية الإثنية القوية للمجتمع «الديني» معوِّقاً، بدلاً من أنْ تكون عامل تسهيل، وأمراً لتحسين الأخلاقيات العامة. يبدو قرار عدِّ أنّ الأخلاق تتطور أو تنحدر نتيجة التحول من المجتمع «الديني» إلى المجتمع «الدنيوي»، يعتمد على الطريقة التي ينظر بها المرء إلى ذلك. يعدُّ الأخلاقيون، الذين يتسمون بتوجهات إنسانية عامة والذين يتمنون أنْ تسير الشعوب المتنوعة للبشر وفق نسق اجتماعي أو سياسي واحد أنَّ الأخلاق تتحسن عند الانتقال من التنظيم «الديني» للمجتمع إلى التنظيم «الدنيوي» للمجتمع. وكما رأينا فإنّ معيار الأخلاق الجيدة ليس في كثافة أو نوعية الأخلاقيات إنّما بدلاً من ذلك في توسعة الدائرة المعتنقة للمشاعر الأخلاقية. ووفقاً لهذا المعيار، فإنّ دنيوية المجتمع إذن، مفيدة تماماً للأخلاق؛ إنّها تصعق الروح ذات المركزية العرقية أو القبلية التي يتصف بها المجتمع

«الديني» ويميل من خلالها إلى جعل الأشخاص يعامل بعضهم بعضاً على أساس المساواة، بغضّ النظر عن شجرة نسبهم أو التحاقهم بالجماعة. قد يرى ابن خلدون في مثل هذا الاعتبار عنصراً للـ «مثالية» نفسها التي هاجمها بمرارة. برأيه، الأخلاق ليست نتاج إرادة القوة. إنّها بدلاً من ذلك، ظاهرة اجتماعية لا تتدخل فيها إرادة الفرد أو الميل المثالي. إنّها بكلمات أخرى، نتاج التنظيم الاجتماعي، بدلاً من العقل الفردي. إنّه يقبل أنّ دائرة المشاعر الأخلاقية في المدنية تضم عدداً أكبر من الأشخاص مما تفعله الروح القبلية في البداوة؛ إلّا أنّ هذا ينبغي ألّا يؤخذ كعلامة على تطور في الميزان الأخلاقي. عندما تضعف الروح القبلية نتيجة «الدنيوية» الاجتماعية، يضعف الارتباط الحماسي بقيم الجماعة، أيضاً.

هنا تكمن، في الحقيقة، واحدة من وجهات النظر المبصرة النفاذة لابن خلدون التي يمكن أنْ تكون ذات تأثير بنيوي عظيم لمفكري القرن العشرين. تعكس نظريته، بالطبع، ظروف مجتمعه؛ لكنَّ فهمَ الماضي، كما رأينا، ضروري لفهم الحاضر. يعطينا ابن خلدون، على الضدّ من المفكرين المثاليين، في هذه النقطة، تحليلات اجتماعية ذات أهمية عظيمة. لا يمكن لتحليلاته، كما سنرى أنْ تطبق بلا قيد أو شرط على المدنيّة الحديثة، إلّا أنّها فيما عدا ذلك، مفيدة تماماً لفهم الخلفية التي بزغ منها المجتمع الحديث. طبقاً لتحليلات ابن خلدون، يمكن أنْ تشبّه الدائرة الأخلاقية بالممحاة (المَسّاحة)؛ كلما حككتها، صارت أخف وأضعف. يتجاهل الأخلاقيون ذوو العقلية الفلسفية هذه الحقيقة المهمة. يريدون للإنسان أنْ يكون صارماً في أخلاقياته ومتسامحاً مع الأنساق الأخلاقية المختلفة للآخرين. يبدو أنّهم يطالبون بالمستحيل. إنّ من الصعب تماماً بالنسبة للإنسان أنْ يكون متعلقاً بقوة بقيم جماعته، وأنْ يكون في الوقت نفسه، متسامحاً مع قيم الجماعة

الأخرى. قد يكون هناك أشخاص معينون يتمكنون من القيام بذلك، إلّا أنّ هؤلاء أشخاص استثنائيون. بقدر تعلق الأمر بالمجتمع ككل، فإنّ من الصعب جدّاً إنْ لم يكن مستحيلاً أنْ يكون كذلك.

ينظر الأخلاقيون المثاليون إلى القيم الأخلاقية من وجهة نظر أفلاطونية، وهذا مكمن الخطأ في موقفهم. فهم يحاولون دائماً اكتشاف الأسس المطلقة والعامة الشاملة لهم. إنّهم يعتقدون أنّ هناك مقاييس خالدة معينة للقيم الأخلاقية التي توجد «هناك»، في العالم الميتافيزيقي. لذلك، تجدهم يجلسون في مقاعدهم المسنّدة متأملين وهم يبحثون في ماهية هذه المقاييس الخالدة. في المقابل، يميل العلماء الاجتماعيون المحدثون، قليلاً أو كثيراً، إلى أنْ يعدُّوا القيم، عموماً، كما لو أنّها تمثل جانباً من الحياة الاجتماعية. بنظرهم، لا وجود لقيمٍ تُقيم خارج ميدان الرابطة الإنسانية. من أجل أنْ نفهم الطبيعة الأصيلة والتطور اللاحق لها فإنّ من الضروري، إذن، أنْ ندرسها ضمن سياق البنية الاجتماعية التي توجد فيها. وكما يعبّر كولي، فإنّ القيم الإنسانية توجد في الجماعة الأولية. في صدر هذه الجماعة، كما يذهب ماير، تولد وتترعرع ثمار العواطف التي يدخلها العنصر الأخلاقي الذي يشكل الأساس للحياة الأخلاقية. ويرى سميث أنّ الجزء الأعظم للأخلاق التي يعتنقها كل البشر يكمن في عادات الولاء، والحب والتضحية الذاتية التي تتشكل أصلاً وتنمو بقوة في الدائرة الضيقة للعائلة أو العشيرة.

يميل الإنسان في هذا النوع من المجتمع حيث «الذات» الفردية هي المرآة العاكسة لـ «ذوات» الآخرين، وحيث تنحل الـ «أنا» النفسية في الـ «نحن» الاجتماعية، إلى أنْ يتصرف، بالضبط، كما يريد له أعضاء الجماعة أنْ يتصرف. إنّه لا يشذّ أو يجبر نفسه ليقوم بما يودّ الآخرون منه أنْ يقوم به. إنّه بالكاد يجد نفسه مدفوعاً بصورة عفوية نحو إنجاز

قيم الجماعة. قد يكون مرتاحاً للقيام بذلك حتى على حساب المصلحة الذاتية له نفسه. لنكون أكثر دقة، هو الشخص الذي لا يملك مصلحة ذاتية تعنيه منفصلة عن مصلحة الجماعة. من أجل فهم هذا بوضوح أكثر، ينبغي تذكر أنّ تطور «ذات» الإنسان يتحقق، كما يشير ميد، نتيجة معاشرته أعضاءَ جماعته. بمعنى أنّه لا وجود للـ «ذات» بحدّ ذاتها، إنّما الذات نتاج ما يدعوه ميد «أخذ دور الآخرين». لذلك، عندما يقتنع الآخرون بما يفعله، تشبع ذاته، بدورها. تصعد القيم الإنسانية، عند هذه النقطة. لاحظ أنّ القيم الإنسانية تشرع بالصعود هنا، ليس انعكاساً للمُثُل الأخلاقية التي توجد في العالم الأفلاطوني، كما يودّ الأخلاقيون ذوو العقلية الفلسفية أنْ يقترحوا، إنّما بدلاً من ذلك، هي انعكاسٌ للعديد من الـ «ذوات»، داخل الجماعة الأولية، على الـ «ذات» الفردية. بإيجاز، إنّها نتاج اندماج الـ «أنا» النفسية، في الـ «نحن» الاجتماعية، للفرد داخل الجماعة. يصف سميث خصائص العشيرة البدوية القديمة في الجزيرة قائلاً: ينظر أعضاء الفخذ الواحد إلى أنفسهم كما لو كانوا كلّاً حيّاً، كتلة من دم ولحم وعظام بحيث لا يمسّ أحدهم دون أنْ يشعر الآخرون به وبمعاناته، وإذا ما قتل أحد أعضاء الجماعة، يرددون عبارات من نوع «أسيل دمنا».

تظهر الإشكالية عادةً عندما يلتقي أعضاء المجتمع «الديني» بغرباء من مجتمعات أخرى. ستكون المشكلة بلا أهمية عملية إذا كان «الغرباء» قليلين ومبعثرين عبر الزمان والمكان. تصبح الإشكالية ذات أهمية عظيمة فقط عندما يلتقي «الغرباء» أحدهم مع الآخر في أعداد كبيرة وعلى أسس ثابتة إلى حدٍّ ما. إنّه لمن الممتع ملاحظة أنّ ابن خلدون عاش في بيئة اجتماعية ساد فيها مثل هذا النوع من المشاكل. تبعاً لابن خلدون، قد نكون قادرين على أنْ نرى أنّ هناك نتيجتين بديلتين للقاء «الغرباء» على مدى واسع. إمّا أنّ على «الغرباء»

أنْ يتساهلوا مع قيم الآخرين، وينساقوا، من ثمَّ، في طريق التفكك الاجتماعي والتفكك الأخلاقي، أو أنْ يستبقوا تسامحهم المتقد القديم، وينجرفوا بالتالي في طريق الصراع وقتال الأخوة. ويظهر ألَّا مخرجَ من هذه الإشكالية. قد يكون صحيحاً القول إنّ التعلق القوي بقيم الجماعة، في جانب، لا يتفق مع التسامح نحو قيم «الغرباء». على سبيل التصنيف، يقود كل واحد، تطوره المتطرف، لتدمير الآخر. ومن أجل الاعتقاد أو التصديق بقيم الجماعة ولطاعتها، بلا تردد، على الإنسان أنْ يعدَّها مطلقة وخالدة ودينية؛ عليه أنْ يعدَّ أيّ انحراف عنها جريمةً وإثماً أو انحرافاً غير مشرف. عندما يأتي الأمر إلى الاتصال بقيم «الغريب»، فإنّه يميل إمّا إلى التقاتل معها، تحت تأثير ضميره الحيّ، أو إلى التسامح والتساهل معها، وبذلك يفقد تعلقه الواعي بقيم جماعته. برأي ابن خلدون، عندما يفقد الإنسان تعلقه الواعي بقيم جماعته، لا شيء يسيطر عليه غير القوة الوحشية. يبدأ، من ثمّ، بالتحقق من نبضاته «الحيوانية» في ظلّ الخوف من العقاب. الإنسان، يقول ابن خلدون حيوان. ما يجعله يتصرف مثل إنسان هي العادات الاجتماعية والأعراف التي تزرع في روحه من قبل جماعته. عندما ينفصل عن جماعته ويدخل المجتمع الدنيوي للمدينة، يأتي قريباً من الطبيعة «الحيوانية». بغياب الحكومة القوية، يتصرف الأشخاص الدنيويون في الواقع مثل الحيوانات؛ يهاجم أحدهم الآخر أو يخدع بعضهم بعضاً بلا قيود على الإطلاق.

في ضوء نظرية ابن خلدون، إنّنا نقع في إشكالية حقيقية. يبدو بجلاء أنّ كلا القرنين حادٌّ. إما علينا أنْ ندخل في صراع فيما بيننا أو أنْ نكون مفككين أخلاقيّاً. إما أنْ نقاتل عدوّاً ملموساً من الخارج أو أنْ نعاني على الضدّ، من عدوٍّ غير منظور من الداخل. ما إنْ يختفي العدو الخارجي عن أنظارنا، حتى نميل إلى أنْ نقاتل أنفسنا. يتضح هنا

أنّ ابن خلدون متأثر بدرجة كبيرة، عند صياغة نظريته، بنمط الثقافة الاجتماعية التي عاش فيها، ما يؤدي إلى السؤال الآتي: إلى أيّ حدّ يمكن لهذه النظرية أنْ تكون قابلة للتطبيق في ظلّ الثقافة الحديثة؟ وهو سؤال مهم بدرجة كبيرة. من أجل أنْ نكون قادرين على الإجابة عنه، فإنّ من الضروري تفحّص مكونات الثقافة الحالية في ضوء المكونات التي جاء بها ابن خلدون.

كما لاحظنا، فإنّ الثقافة الحديثة هي ثقافة الإنسان الهامشي، بصورة رئيسة. من الطبيعي بالنسبة إلى الإنسان الحديث أنْ يخرج من القوقعة الدينية لجماعته الرئيسة ليصل وسط المركز الكوني العالمي حيث تتلاقح الأنماط المتنوعة للثقافة. وبالضدّ من الإنسان في مجتمع «ديني» معزول، إنّ الإنسان الحديث معتاد على رؤية القيم الغريبة، والاعتراف بحقّها في الوجود إلى جانب قيمه هو. إنّه لا يشعر بأنّه داخلي عندما يراها. قد يكون مهتمّاً بها ويحاول أنْ يألفها على نحوٍ قريب. كانت الأشياء مختلفة في زمن ابن خلدون. لم تكن الشخصية الهامشية سائدة كما هي عليه اليوم. يمكن أنْ يُسمَّى المجتمع اليوم، «مجتمعاً انتقاليّاً». إنّه ليس مجتمعاً «دينيّاً» بصورة نموذجية ولا «دنيويّاً»، بصورة نموذجية. إنّ من المفيد حقّاً تفحُّص خواص هذا النوع من المجتمعات التي تميزه عن كلا النوعين، المجتمع «الديني» والمجتمع «الدنيوي». ويبدو ألَّا مشكلة جدية فيما يتعلق بـ «الغرباء» في المجتمع «الديني» النموذجي لأنَّه لا وجود لاتصالات متكررة معهم في هكذا مجتمع. وكذلك الحال في المجتمع «الدنيوي» النموذجي، إذْ يمكن القول ألَّا وجود لمشكلة جدية في هذا المجال. أعضاء المجتمع «الدنيوي» معتادون، كما أشرنا توّاً، إلى أنْ يروا «الغرباء» دائماً وميالون إلى الاعتراف بحقهم في امتلاك قيم مختلفة عن قيمهم.

تظهر المشكلة في المجتمع «الانتقالي» الحديث، عندما يستمر الأشخاص في أنْ يكونوا تحت تأثير المجتمع ذي الطراز «الديني» فكريّاً، من جانبٍ، ما يؤدي بهم إلى أنْ يكونوا ملعونين لاتصالهم بـ «الغرباء» على نحوٍ متكرر. تأخذ المشكلة، في الحقيقة، شكلاً جديّاً في مثل هذا المجتمع. يصبح الصراع حتميّاً في هذا المجتمع لأنّ أعضاءه غير معزولين، كما في المجتمع «الديني»، ولا معتادين على التسامح كما في المجتمع «الدنيوي». هذا ما حدث كما يبدو زمن ابن خلدون. كان لدى البدو في العادة اتصال بالمدنيين، لسببٍ أو لآخر، فيما هم ما زالوا تحت تأثير الروح القبلية القوية أو ما يسميه ابن خلدون «العصبية». وعليه، كانوا منساقين ليسحبوا سيوفهم ويقاتلوا كل من كان يختلف عنهم قيميّاً. نشؤوا على فكرة أنّهم الوحيدون الذين يمتلكون حق البقاء في الأرض، وعليه فإنّ من واجباتهم إعلان «الحرب المقدسة» ضدّ كل الشعوب التي عُدَّت كافرة أو في الأقل، غير مؤمنة.

حتى في المدن الكبيرة، زمن ابن خلدون، كان الهامشيون قليلين بالمقارنة إلى عدد الهامشيين في مدن عالم اليوم. لم تكن المدن القديمة عالمية كما هو عليه الحال اليوم. لاحظ ابن خلدون أنّ هناك نوعاً معيناً من «العصبية» فيما بين سكان المدن في زمانه. لم تكن، على أية حال «عصبية» دم. كانت بدلاً من ذلك «عصبية» محلية ربطت أعضاء قطاع معين في المدينة أحدهم مع الآخر، بالضدّ من سكان قطاع آخر. هناك ظاهرة مماثلة يمكن ملاحظتها في بعض مدن الشرق الأدنى اليوم. يشكل سكان كل قطاع في مدينة، قليلاً أو كثيراً، جماعة متراصة. يشعر كل عضو في القطاع، بطريقة ما بأنّه مرتبط بالأعضاء الآخرين على الضدّ من أولئك المقيمين في قطاعات أخرى. ليس نادراً والحالة هذه، أنْ نرى نوعاً ما من الحرب المعلنة بين سكان

القطاعات المتنوعة. ليس بعيداً جدّاً، أنْ يشتبك سكان مدينة معروفة جدّاً بسلسلة من الغارات الدموية والانتقامية، على نحو يماثل نمط غارات القبائل البدوية.

طبقاً لنظرية ابن خلدون، فإنّ «العصبية» الدموية هي النوع الطبيعي لـ «عصبية»، وأنّها لذلك الأقوى والأفضل من كل الأنواع الأخرى. «العصبية» المحلية، برأيه، أضعف ولا يستبعد أنْ تتعرض إلى عوامل التفكك الأخلاقي في مدن ذلك الزمان. بهذا المعنى، يمكن لمدن الأزمنة القديمة أنْ تحافظ على نوع معين من قيم المجتمع «الانتقالي». آنذاك، ينظر الرجال إلى العالم من خلال طراز فكر المجتمع «الديني»، بسبب تأثير «العصبية» المحلية؛ فيما تجلبهم بيئتهم «الدنيوية» في حال اتصال بالشعوب المتنوعة والقيم المختلفة. كان، والحالة هذه، من الصعب تفادي الصراع. وكذلك الحال في بعض بلدان الشرق اليوم، وفي العديد من البلدان الأخرى التي يمكن أنْ تصنف ضمن نوع المجتمع «الانتقالي». يقع الإنسان في مثل هذا النوع تحت تأثير عوامل غير متسقة – بين نظرة العالم «الدينية» الداخلة في دماغه من قبل الجماعة المحلية، من جانب، والبيئة «الدنيوية» التي تلزمه بأنْ يصبح مؤتلفاً مع القيم المتنوعة والأعراف المختلفة المتعددة، من جانبٍ آخر.

تعتبر القيم مقياس كل شيء وفقاً لنظرة العالم «الدينية»؛ الإنسان بهذه الحالة غير مهم، فيما عدا أنّه يعدُّ ممثلاً لقيم معينة؛ إنّه «جيد» إذا كانت قيمه «جيدة» والعكس صحيح. لذا، فالقيم غير قابلة للانفصال عن الإنسان. إنّها تمثل جوهر الرجولة، وإنّه يرمز إلى تجسدها الملموس فحسب. هذا في جانب، من بقايا الجدال الساخن الذي اشتعل أواره بين السفسطائيين والفلاسفة المثاليين في بلاد الإغريق القديمة. ففيما عدَّ السفسطائيون الإنسان مقياس كل شيء، عدَّ الفلاسفة الذين مثلوا طراز

الفكر «الديني» الأفكار أو المُثل المقياس الحقيقي للأشياء. يشير شيلر اليوم، إلى أنّ الإنسان ورأيه في الحقيقة، بمعنى ما، غير قابل للانفصال. وتعطينا، هذه المناقشة مفتاحاً للسبب الكامن وراء الصراع الاجتماعي الذي ساد أيام ابن خلدون ولا يزال سائداً، إلى حدٍّ ما حتى يومنا هذا، في العالم المعاصر. طبقاً لطراز الفكر «الديني» يعتاد الإنسان على ألّا يرى أنَّ ثمة فرقاً بين الإنسان ورأيه، عقيدةً أو أعرافاً. تشكل كل هذه المكونات كلّاً موحداً. لذلك، ليس غريباً أنْ نرى الإنسان في المجتمع «الانتقالي» ميالاً إلى أنْ يتقاتل مع كل من لا يتفق معه. قد يُعدُّ مثلُ هذه المعركة تعبيراً عن سلوك جيد أو حتى واجب «ديني مقدس». لا يرتاح ضميره، بكلمات أخرى إذا لم يستجب لرغبته الملحة لإعلان «الحرب المقدسة» ضدّ حَمَلَة الاعتقادات «المزيفة». قد يفسر هذا أسباب صعوبة إقامة نظام سياسي ديموقراطي في مجتمعات من هذا النوع. لا يستطيع الإنسان أنْ يديم، إذن، مناقشة شخصية أو تعبيراً حرّاً للآراء الشخصية. إنّه يعدّ أولئك الذين يختلفون معه بالرأي، خونة، ينبغي معاقبتهم. وعليه، نجد أنّ الثورة دموية بدلاً من أنْ يُصار إلى تحقيق التغيير عن طريق الانتخاب السلمي، والإطلاقات النارية بدلاً من صندوق الاقتراع. نجد كل هذه المظاهر الناشزة في البلدان التي تبنّت الطريقة الديموقراطية للحكومة فيما هي لمّا تزل تعيش مرحلة المجتمع «الانتقالي».

نظرية ابن خلدون والمجتمع الحديث

لاحظ هاري مور أنّ فكرة الصراع اخترقت علم الاجتماع الحديث، وبخاصة على مستوى الرأي العام كفرع من فروعه. فقد تأثر العديد من علماء الاجتماع الأمريكان المبكّرين بنظرة العلماء الأوروبيين إلى العالم، ممن كانوا، قليلاً أو كثيراً، يحضّون على نظرية الصراع. هذه نقطة ذات دلالة مهمة بالنسبة للموضوع الحالي.

فمن المهم أنْ نلاحظ، عند هذه النقطة، أنّ أوروبا وبخاصة أقسامها الشرقية والجنوبية، لا تزال تتخلف بالنسبة لمسار العمليات الدنيوية العلمانية للمدنية الحديثة. لا تزال البيئات الريفية هي السائدة، هناك، وأنّ الاتصال بين المجتمع «الديني» والمجتمع «الدنيوي» لا يزال في المرحلة «الانتقالية»، بالمقارنة مع عمليات التحول التي شهدها المجتمع الأمريكي، على سبيل المثال.

لا نستطيع القول بالطبع، إنّ هناك تمايزاً واضحاً جدّاً بين أوروبا وأمريكا في هذا المجال. فالظواهر الاجتماعية لا تعطي نفسها بسهولة إلى تمايز واضح جدّاً. الوصف الحالي مجرد تصنيف نمطي أو مساعد. وعليه، قد يكون صحيحاً القول إنّ نظرية الصراع لابن خلدون أكثر قابلية للتطبيق على المجتمع الأوروبي منها على مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية. إنّها لا تزال قابلة للتطبيق على المجتمعات الشرقية بدلاً من الغربية. كلما اقترب المجتمع من النموذج المثالي للمجتمع «الدنيوي»، أصبح أكثر بعداً عن المرحلة «الانتقالية» وأقل انهماكاً في الصراع الاجتماعي. نأتي هنا إلى نقطة مهمة، فيما يتعلق بتيار المستقبل للمدنية الحديثة. فكما أشرنا، تُعرف المدنيّة الحديثة بثقافة الإنسان الهامشي. صحيح، أنَّ هذا قد يشير إلى عملية التفكك الاجتماعي والأخلاقي، ولكنّه يشير كذلك إلى عملية «إعادة تنظيم». يميل المجتمع الإنساني دائماً إلى أنْ يعيد تنظيم نفسه بعد المرور بعملية تفكك. وكما يقترح دوركهايم، يتكون المجتمع من مجموعة من القيم والمُثل؛ لا يستطيع المجتمع أنْ ينتج ولا أنْ يعيد إنتاج نفسه من دون أنْ يقوم في الوقت نفسه بصنع قيم مبتكرة بديلة. بكلمات أخرى، لا يستطيع المجتمع الإنساني أنْ يحافظ على نفسه من دونٍ نسقٍ للقيم موحَّد بصورة جيدة جدّاً. ويمكننا القول، بصورة صحيحة أيضاً، إنّ المدينةً تمرّ الآن بعملية «انتقال قيمي».

تُلزَم الشخصية الهامشية المهيمنة اليوم باكتشاف نسق جديد من القيم ينسجم مع الظرف الاجتماعي الجديد. ولا يعني هذا بالضرورة إبطال القيم القائمة التي تُسْتَمَدُّ، بصورة اعتيادية، من النمط الأولي إنّما يعني اكتشاف القيم التي تتكامل بدلاً من أنْ تحلّ محل القيم القديمة.

قد يُعتقد أنّ هذا ممكن في ضوء حقيقة أنّ المشهد الجديد قادر على تحويل النقطة المركزية لنسقه من القيم إلى الإنسان نفسه. فبدلاً من تركيز الاهتمام على القيم وتجاهل الشخص الذي يحملها، قد نكون قادرين، لاحقاً أو آنفاً، إلى عدِّ الشخص كما لو كان نقطة البداية، وعدِّ قيمه كما لو أنّها انعكاس لحاجاته الاجتماعية. قد نكون، إذن، قادرين على استبقاء السمات الأساسية للقيم القديمة، أو ما سُمِّي بـ «القاعدة الذهبية»، معتبراً إياها الأساس الجوهري للعلاقة الإنسانية دون توجيه الاهتمام إلى الفروق الثانوية للوضع الثقافي. هذا ممكن جدّاً طبقاً لنظرية ميد للـ «ذات». بدلاً من أخذ دور الأتباع من الأقارب والمعارف، قد نكون قادرين على أخذ دور كل شخص نلتقي به. لا يعكس الدور الذي سنأخذه، إذن، الطرق الشعبية المعقدة، للإنسان، إنّما وحدته واحترامه ككائن إنساني. سنكون حذرين جدّاً لنحرس أنفسنا ضدّ من يحاول إيذاءها أو جرح مشاعرنا بقدر ما يتعلق الأمر بقيامه بالشيء نفسه لنا.

وطبقاً لنظرية ابن خلدون، هذا مستحيل. فعندما يصبح الإنسان أقل حماساً ضدّ قيم الآخرين، سيكون كذلك أقل حماساً بالتعلق بقيمه هو. تصبح خصومة الجماعة الخارجية، برأيه، لازمة ضرورية لتضامن الجماعة الداخلية. تصبح الودية نحو الخارجيين القطب المعاكس للودية نحو الداخل. يقود أحدها إلى تدمير الآخر، بالضرورة. لكنْ هل يصحّ هذا على كل أنواع المجتمعات الإنسانية؟ الجواب هو أنَّه يصح بدرجة كبيرة على المجتمع «الانتقالي»، الذي عاش ابن

خلدون في كنفه. فالهامشيون، في ذلك النوع من المجتمع، كانوا قليلين ومبعثرين في أرجاء الزمان والمكان. لم يشكلوا جسماً كبيراً متماسكاً كما في حالة المدن الحديثة اليوم. إنّهم غير قادرين، إذن، على تطوير نسقٍ جديد للقيم التي تنسجم مع ظرفهم الجديد والفريد. فالقيم نتاج الجماعة وليس نتاج الفرد في العادة. ظهر في الأزمنة الغابرة، كما لاحظنا، بعض الأشخاص الهامشيين الذين استطاعوا تطوير نسق جديد للقيم التي حلقت فوق الضمير الجمعي المقيد محليّاً؛ إلّا أنّ أولئك الأشخاص كانوا من نمط الأشخاص الاستثنائيين. كانوا بمفردات توينبي «ملهمين بطريقة صوفية». زدْ على ذلك، أنّهم كانوا غير مفهومين تماماً من قبل العوام. كانوا مفهومين فقط من قبل بعض العقليات التربوية المثقفة العالمة، ربّما لأنّهم هم أنفسهم كانوا هامشيين قادرين على فهم أخلاقياتهم المؤنسنة.

لا يحتاج الناس في المدن الحديثة في عالم اليوم إلى أنبياء ملهمين «بطريقة صوفية»، من أجل تطوير أخلاقيات مؤنسنة. يبدو أنّ مثل هذه الأخلاقيات اليوم في حالة من التصيّر. يقوم المجتمع العالمي للمدن الحديثة اليوم بصورة واعية أو غير واعية بصنع نوع معين من القيم المقبولة عالميّاً. وقد يفسر هذا جزئيّاً في الأقل، السبب الذي يقف وراء توقف النبوة من النوع القديم عن الظهور اليوم في المجتمع العالمي. لم يعد الإلهام الصوفي ضروريّاً لتطور الأخلاقيات الجديدة. يقوم المجتمع نفسه بتطويرها من خلال العمليات التفاعلية. قد تجعل التوضيحات الشائعة والتافهة إلى حدٍّ ما القضية أوضح، حيث الانتقال من المجتمع الذي يشعر فيه كل واحد بأنّه هو نفسه حارس القيم إلى المجتمع الذي تكون فيه حماية القيم متروكة بدرجة كبيرة إلى المؤسسات والأشخاص الرسميين.

ويختتم الباحث بالقول، كوْن كاتب الأطروحة جاء من نوع من

أنواع المجتمع «الانتقالي»، إنّه يتعجب حقّاً عند ملاحظة العدد الكبير جدّاً من الأشخاص الذين يمارسون السباحة، في بلاجات السباحة الكبيرة في أمريكا، الذين يستمتعون بأنفسهم وبطريقة مسالمة دون أنْ يتسببوا في خلافات فردية أو تعكُّر اجتماعي. من الصعب تماماً تصور هذه الظاهرة في المجتمع «الانتقالي»، حيث يشعر كل شخص بأنّه مسؤول عن تعليم الآخرين أو التبشير بمُثُله لهم. في مثل هذا المجتمع، من الصعب على المرء أنْ يدعم رؤية إنسان، ويجلس على مقربة منه، ويمارس الحب مع صديقته. هذا غير محتمل بنظره، لأنّه ينتهك بصورة غير مشرفة القيم الدينية لجماعته. لا يدعه ضميره ليرتاح بسلام. إنّ عليه أنْ يعلن حرباً «مقدسة» ضدّ منتهكي القيم، كما فعل والده وجده من قبل. وعليه، فإنّ حشداً من السباحين، على سبيل المثال قد يؤدي إلى أنْ يدخل هؤلاء في مناوشات واحتقار متبادل. وقد يشير هذا، على أية حال إلى التيار الذي يتحرك بموجبه المجتمع العالمي. يبدو أنّها حركة نحو هدف تكون فيه سعادة الإنسان أكثر أهمية من تزمت القيم.

Bibliography

Abbot, L. D. **Masterworks of Economics**. New York: Doubleday & Company, Inc., 1949.

Abdu, Mohammed (Ed.). **Nahj Al-Balagha** (The Road to Eloquence). 3 Vols. Cairo: Istiqama Press.

Abdul-Raziq, A. **Al-Islam Wa Usul Al-Hokm** (Islam and the Principles of Governance). 3rd Ed. Cairo: Misr Press, 1925.

Abdul-Raziq, M. **Tamhid Li Tarikh Al-Falsafat Al-Islamiyya** (A Preface to the History of the Islamic Philosophy). Cairo: Lajnat Al-Talif, 1944.

– **Failasuf Al-Arab** (The Philosopher of the Arabs). Cairo: Lajnat Al-Talif, 1945.

Abu Yusof, Yaqub. **Kitab Al-Kharaj** (The Book of the Land-Tax). Cairo: Salfiya Press, 1347 A. H.

Aghnides, Nicolas P. **Mohammedan Theories of Finance**. London: Langmans, Green & Co., 1916.

Alaili, Abdul Allah. **Tarikh Al-Hussain** (The History of Hussain). Beirut: The Irfan Book Store.

Albig, William. **Public Opinion**. 1st Ed., New York & London: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1939.

Amin, Ahmad. **Dhuha Al-Islam** (The Forenoon of Islam). 3 Vols. Cairo: Lajnat Al-Talif, 1938-1943.

– **Dhuhr Al-Islam** (The Noon of Islam). Cairo: Lajnat Al-Talif, 1945.

– **Fajr Al-Islam** (The Daybreak of Islam). Cairo: Lajnat Al-Talif, 1945.

Aqqad, Abbas Mohmud. **Abu Al-Shohada** (The Father of the Martyrs). Cairo: Saad Misr Press.

– **Abqariyat Al-Imam** (The Genius of the Imam). Cairo: Maarif Press.

Arnold, Sir Thomas W. **The Caliphate**. Oxford: At the Clarendon Press, 1924.

Ayres, C. K. **The Theory of Economic Progress**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944.

Assawi, Abbas, **Tarikh Al-Yasidiyya** (The History of the Devil-Worshippers). Bagdad: Bagdad Press, 1937.

– **Ashair Al-Iraq** (The Tribes of Iraq). Bagdad: Bagdad Press, 1937.

– **Tarikh Al-Iraq Bain Ihtilalain** (The History of Iraq between Two Invasions). 3 Vols. Bagdad: Tafayyodh Press, 1935-1939.

Barnes, Harry Elmer (Ed.). **An Introduction to the**

History of Sociology. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.

– **Historical Sociology: The Origins and Development**. New York: Philosophical Library, 1948.

– Becker H., and Becker, F. B. (Eds.). **Contemporary Social Theory**. New York: D. Appleton-Century Co., 1940.

– and Becker, Howard. **Social Thought from Lore to Science**. 2 Vols. Boston: D. C. Heath and Company, 1938.

Benedict, Ruth. **Patterns of Culture**. New York: Houghton Mifflin Company, 1934.

Bergson, Henry. **The Two Sources of Morality and Religion**. New York: Henry Holt and Company, 1935.

– **Creative Evolution**. New York: The Modern library, 1944.

Birge, I. K. **The Bektaski Order of Dervishes**. London: 1937.

Blaskmar, Frank W. **History of Human Society**. New York: Charles Seribnar's Sons, 1926.

Bougle', C. **The Evolution of Values**. New York: Henry Holt and Company, 1926.

Briffault, Robert. **Rational Evolution**. New York: The Macmillan Company, 1930.

Brill, A. A. (Ed.). **The Basic Writings of Sigmund Freud**. New York: The Modern Library, 1939.

Bristol, Lucius Meody. **Social Adaptation**. Cambridge: Harvard University Press, 1915.

Brown, L. Guy. **Social Pathology**. New York: F. S. Crofts & Co., 1942.

Browne, Edward G. **A Literary History of** Persia. 2 Vols. New York: Charles Scribner & Sons, 1902-1906.

Buraqi, Hussain. **Tarikh Al-Kufa** (The History of Kufa). Najaf: Haidariya Press, 1356 A. H.

Calverton, V. F. (Ed.). **The Making of Society**. New York: The Modern Library, 1937.

– **The Making of Man**. New York: The Modern Library, 1931.

Case, Shirley Jackson. **The Millennial Hope**. Chicago: The University of Chicago Press, 1923.

Childs, Gordon. **What Happened in History**. New York: Penguin Books, Inc., 1946.

Cohen, Morris. **Reason and Nature**. New York: Harcourt, Brace and Company, 1931.

Cooley, Charles H. **Social Process**. New York: Charles Scribner's Sons, 1918.

– Human Nature and the Social Order. New York: Charles Scribner's Sons, 1912.

– **Social Organization**. New York: Charles Scribner's Sons, 1909.

– Angell, R. C., and Carr, L. J. Introductory Sociology. New York: Charles Scribner's Sons, 1933.

Creel, Herrlee Glessner. Sinism. Chicago: The Open Court Publishing Co., 1929.

Cunningham, Molly Estil. **Three Types of** Logical Theory. Norman: The University of Oklahoma, 1920.

Dawson, Carl A., and Gettys, Warner E. An **Introduction to Sociology**. 3rd Ed., New York: The Ronald Press Company, 1948.

De Boer, T. J. **Tarikh Al-Falsafa Fil-Islam** (The History of Philosophy in Islam)> Cairo: Lajnat Al-Talif, 1938.

De Gre', Gerard O. L. **Society and Ideology**, **An Inquiry into the Sociology of Knowledge**. New York: Columbia University Book Store, 1943.

Dewey, John. **Human Nature and Conduct**. New York: The Modern Library, 1930.

– **How We Think**. Boston: D. C. Heath and Company, 1933.

– Logic, **The Theory of Inquiry**. New York: Henry Holt and Company, 1939.

– and Tufts, J. H. Ethics. (Rev. Ed.) New York: Henry Holt and Company, 1947.

Dhawahiri, M. H. **Al-Tahqiq Al-Taam Fi Ilm Al-Kalam**. (The Complete Research in the Science of Theology). Cairo: 1931.

Donaldson, Dwight M. **Aqidat Al-Shia** (The Religion of the Shiites). Cairo: Saada Press, 1933.

Dozy, Reinhart. **Spanish Islam**. London: Chatte & Windus, 1913.

Durant, Will. **The Story of Philosophy**. New York: Garden City Publishing Co., 1943.

– **The Story of Civilization**, 1. **Our Oriental Heritage**. New York: Simon and Schuster, 1942.

Durkheim, Emile. **The Elementary Forms of the Religious Life**. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1947.

– The Division of Labor in Society. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1947.

Edman, Irwin. (Ed.). **The Philosophy of Schopenhaur**. New York: The Modern Library, 1928.

Edwards, Lyford P. **Natural History of Revolution**. Chicago: The University of Chicago Press, 1927.

Elliott, M. and Merrill, F. **Social Disorganization**. New York: Harper & Brothers Publishers, 1934.

Enan, M. A. **Ibn Khaldun**. Cairo: Dar Al-Kotob Press, 1933.

Eucken, Rudolf. **Main Currents of Modern Thought**. London: T. Fisher Unwin, 1912.

Fahmi, M. **Ilm Al-Jitima** (The Science of Sociology) Cairo: Itimad Press.

Farabi, Abu Al-Nasr. **Al-Madinat Al-Fadhila** (The Virtuous City). Cairo: Nile Press.

Ferguson, John M. **Landmarks of Economic Thought**. New York: Longmans, Green and Co., 1948.

Follett, M. P. **Creative Experiences**. New York: Longmans, Green and Co., 1924.

Freeman, Ellis. **Social Psychology**. New York: Henry Holt and Company, 1937.

Frost, S. E. Basic Teachings of the Great Philosophers. New York: Barnes & Moble, Inc., 1947.

Galwash, Ahmed. **The Religion of Islam**. Cairo: Al-Zhar Magazine, 1940.

Ghazzali, M. M. **Al-Monqith Min Al-Dhalal** (The Deliverer from Error). Damascus: Taraqqi Press, 1939.

Giddings, F. H. **Readings in Descriptive and Historical Sociology**. New York: The Macmillan Company, 1922.

Gilman, Arthur. **Story of the Saracens from the**

Earliest Times to the Fall of Bagdad. New York: The Story of the Nations, 1891.

Goldziher, Ignaz. **Al-Mathahib Al-Islamiyya Fi Tafsir Al-Koran** (The Islamic Schools in the Interpretation of the Koran). Cairo: Ulum Press, 1944.

Gowen, Herbert H. **A History of Religion**. Milwaukee: The Morehouse Publishing Co., 1934.

Grave, Ernest R. and Moore, Harry Estill. An Introduction to Sociology. New York: Longmans, Green and Co., 1941.

Grunebeun, Gustave K. von. **Medieval Islam**. Chicago: The University of Chicago Press, 1946.

Guillaume, Alfred. **The Traditions of Islam**. Oxford: The Clarendon Press, 1924.

Gurvitch, Georges and Moore Wilbert E. (Ed.) **The Twentieth Century Sociology**. New York: The Philosophical Library, 1945.

Harrison, Paul W. **The Arab at Home**. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1924.

Hasan, Zeki. **Al-Rahala Al-Moslemun** (The Moslem Travelers). Cairo: Dar Al-Maarif.

Hasri, S. **Dirasat In Moqaddimat Ibn Khaldun** (Studies About Ibn Khaldun's Proligomena). Beirut: Kashashaf Press, 1943.

Hertsler, Joyce O. **The Social Thought of the Ancient Civilization**. 1st Ed. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1936.

– **Social Institution**. Lincolin: University of Nebraska Press, 1946.

Hitti, Philip K. **History of the Arabs**. 3rd Ed. Revised, London: Macmillan and Co., 1946.

Hogbin, H. Jan. **Law and Order in Polynesia**. London: Christophers, 1939.

House, Floyd Nelson. **The Development of Sociology**. 1st Ed. New York and London: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1939.

Hughes, Thomas Patrick. **Dictionary of Islam**. London: W. H. Allen & Co., 1885.

Huntington, Ellsworth. **Civilizaion and Climate**. New Haven: Yale University Press, 1915.

Hussain, Taha. **Falsafat Ibn Khaldun Al-Ijtimaiya** (The Social Philosophy of Ibn Khaldun). Cairo: Lajnat Al-Taalif, 1925.

Ibn Batuta. **Travels in Asia and Africa**. New York: R. M. McBride and Company, 1929.

Ibn Khaldun, Abdul-Rahman, **Al-Moqaddima** (The Prolegomena). Cairo: Mostafa Mohammed's Press.

– **Kitab Al-Ibar** (The Book of Admonitions). Cairo: Bulav Press, 1348 A. H.

Iqbal, S. M. **The Development of Metaphysics in Persia**. London: Lusac & Co., 1908.

Jackson, A. V. Williams. **Zoroaster**. New York: Columbia University Press, 1928.

Jahidh, Amr. **Al Bayan Wel-Tabyin** (The Manifestation and the Explanation). 3 Vols. Cairo: Mostafa Mohammed's Press, 1932.

Jamali, Mohammed F. **The New Iraq**: Its **Problem of Bedouin Education**. New York: Teacher College, Colombia University, 1934.

James, William. **Pragmatism**. New York: Longmans, Green and Company., 1919.

– **A Pluristic Universe**. New York: Longmans, Green and Co., 1912.

Jowett, Benjamin (Tr.). **Aristotle's Politics**. New York: The Modern Library, 1943.

– **Plato, The Republic**. New York: The World Publishing Company, 1946.

Jerusalem, Wilhelm. **An Introduction to Philosophy**. Rev. Ed. New York: The Macmillan Company, 1932.

Joad, C. E. M. **Guide to Philosophy**. New York: Dover Publications, 1946.

Johnson, Paul E. **Psychology of Religion**. New York: Abingdo-Cokesbury Press.

Juma, M. L. **Tarikh Falsafat Al-Islam** (The History of the Islamic Philosophers). Cairo: Al-Maarif Press, 1927.

Keller, H. M. (Ed.) **The Philosophy of William James**. New York: The Modern Library.

Kelson, Hans. **Society and Nature**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943.

Kant, Charles Foster. **The Social Teachings of the Prophet and Jesus**. New York: Charles Scribner's Sons, 1922.

Khadduri, Majid. **The Law of War and Peace in Islam**. London: Suzac & Co., 1940.

Kidd, Benjamin. **Social Evolution**. New York: Grosset & Dunlap, 1909.

Lanmens, Henri. **Islam: Beliefs and Institution**. London: Nethuen & Co., Ltd., 1929.

Lamdis, Panl H. **Social Control**. Chicago: J. B. Lippincott Company, 1939.

Lans-Pools, Stanley. **The Speeches and Table-Talks of the Prophet Mohammed**. London: Macmillan & Co., Ltd., 1905.

LaBiere, Richard T. **Collective Behavior**. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1938.

Lawrence, T. E. **Revolt in the Desert**. New York: George H. Doran Company, 1927.

Levy-Bruhl, Lucien. **Primitive Mentality**. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1923.

Levy, Reuben, **An Introduction to the Sociology of Islam**. 2 Vols., London: Williams and Nosgate, Ltd., 1931-1933.

Leys, Wayne A. R. **Ethics and Social Policy**. New York: Prentice-Hall, Inc., 1944.

Linton, Ralph, **The Study of Man**. New York: D. Appleton-Century Company, 1936.

Lippmann, Walter. **The Phantom Public**. New York: The Macmillan Company, 1927.

Lyell, Thomas. **The Ins and Outs of Mesopotemia**. London: A. M. Philpet, Ltd., 1923.

Macdonald, Duncan B. **The Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory**. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.

– **The Religious Attitude and Life in Islam**. Chicago: The University of Chicago Press, 1909.

– **Aspects of Islam**. New York: The Macmillan Company, 1911.

Machiavelli, Niccole. **The Prince and the Discourse**. New York: The Mdern Library, 1940.

MacIver, R. N. and Page, Charles H. Society. New York: Rinehart and Company, Inc., 1949.

Maghribi, Abdul-Qadir. **Al-Akhlaq Wel-Wajibat** (The Morals and the Duties). Cairo: Salfiya Press, 1347 A. H.

Magoffin, R., and Duncolf, F. **Ancient and Medieval History**. New York: Silver, Burdett and Company, 1934.

Mahmid, Abbas, **Al-Farabi**. Cairo: Alam Al-Islam, 1944.

Main, Earnest. **Iraq from Mandate to Independence**. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1935.

Malinowski, Bronislaw, **Magic, Science, and Religion and Other Essays**. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1948.

Mandalbaus, Maurice H. **The Problem of Historical Knowledge**. New York: Liveright Publishing Corporation, 1938.

Mannheim, Karl. **Ideology and Utopia**. New York: Harcourt, Brace and Co., 1936

Maqaud, A. Ali Ibn Abi Talib. 3 Vols. Cairo: Misr Press.

Margoliouth, D. S. **The Early Development of Mohammedanism**. New York: Charles Scribner's Sons, 1914.

– **Mohammed and the Rise of Islam**. New York: G. P Putman's Sons, 1905.

Mosses, H. **Islam**. New York: G. P. Putman's Sons, 1938.

Mathews, Shailer and Smith, Gerald B. A **Dictionary of Religion and Ethics**. New York: The Macmillan Company, 1921.

Mawardi, Ali N. **Al-Ahkam Al-Sultaniyya** (The Principles of Governance). Cairo: 1296 A. H.

McConnell, J. W. **Basic Teachings of the Great Economists**. New York: Barnes & Noble, Inc., 1947.

Mead, George H. **Movement of Thought in the Nineteenth Century**. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

– **Mind, Self and Society**. Chicago: The University of Chicago Press, 1946.

Merton, R. K. **Social Theory and Social Structure**. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1949.

Miller, Nathan. **The Child in Primitive Society**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1928.

Miqdadi, Darwish. **Tarikh Al-Ummet Al-Arabiyya** (The History of the Arab Nation). 2nd Ed. Bagdad: Maarif Press, 1932.

Modhaffar, M. R. **Al-Mantiq** (Logic). 2 Vols. Bagdad: Tafayyodh Press, 1948.

Modhaffari, M. H. **Al-Sadiq**. 2 Vols. Najaf: Ghary Press, 1365 A. H.

Moret, A. and Davy, G. **From Tribe to Empire: Social Organization Among Primitives and in the Ancient East**. New York: A. A. Knapf, 1926.

Morris, C. R. **Idealistic Logic**. London: Macmillan and Co., Ltd., 1933.

Muir, Sir William. **The Life of Mohammed**. Edinburg: J. Grant, 1923.

– **The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall**. Edinburg: J. Grant, 1924.

– **Annals of the Early Caliphate**. London: Smith, Elders & Co., 1883.

Miller-Lyer, F. **The History of Social Development**. New York: Alfred A. Knapf, 1921.

Mumford, Lewis. **Teaching and Civilization**. New York: Harcourt, Brace & Company, 1934.

Musa, M. Y. **Ibn Rushd**. Cairo: Alam Al-Islam.

Myers, Philip V. N. **History as Past Ethics**. New York: Ginn and Company, 1913.

Myrdal, Gunnar. **An American Dilemma**. 9th Ed., New York: Harper & Brothers Publishers.

Nashashibi, M. I. **Al-Islam Al-Sahih** (The True Islam). Jerusalem: Al-Arab Press, 1354 A. H.

Nashat, M. A. **Raid Al-Iqtisad, Ibn Khaldun** (The Pioneer of Economics, Ibn Khaldun). Cairo: Dar Al-Kotob Press, 1944.

Nicholson, Reynold A. **Aliterary History of the Arabs**. Cambridge: University Press, 1930.

Niebuhr, Reinhold. **Moral Man and Immoral Society**. New York: Charles Scribner's Sons, 1932.

Niebuhr, H. Richard. **The Social Sources of Denominationalism**. New York: Henry Holt and Co., 1929.

Nietsache, Friedrick. **The Genealogy of Morals**. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1923.

Northrop, F. S. C. (Ed.). **Ideological Differences and World Order**. New Haven: Yale University Press, 1949.

Ogburn, William Fielding. **Social Change**. New York: B. W. Hucbsch, Inc., 1922.

– and Nimkoff, N. F. **Sociology**. New York: Houghton Mifflin Company, 1940.

O'Leary, De Lacy. **Arabic Thought and Its Place in History**. Rev. Ed. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1939.

– **Arabia Before Muhammad**. New York: E. P. Dutton & Co., 1927.

Oppenheimer, Franz. **The State**. Indianapolis: The Hobbs-Marril Company, 1914.

Osborn, R. D. **Islam Under the Arabs**. London: Longmans, Green & Co., 1876.

Otto, M. C. **Things and Ideals**. New York: Henry Holt & Co., 1924.

Palmer, K. H (Tr.). **The Koran**. London: Oxford University Press, 1947.

Park, R. R. and Burgess, E. W. **Introduction to the Science of Sociology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1920.

Parsons, T. **Essays in Sociological Theory, Pure and Applied**. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1949.

– **The Structure of Social Action**. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1949.

Paster, Antonio. **The Idea of Robinson Crusoe**. Watford: The Gongora Press.

Patton, W. M. **Ahmad Ibn Hanbal**. Leiden: 1897.

Pigors, Paul. **Leadership or Domination**. New York: Houghton Mifflin Company, 1935.

Pitt-Rivers, G. H. **The Clash of Culture and the**

Contact of Races. London: George Roufledge & Sons, Ltd., 1927.

Qalachi, Qadri. **Abu Thar Al-Ghifari**. Beirut: Al-Kashshaf Press.

Ratner, Joseph (Ed.). **Intelligence in the Modern World, John Dewey's Philosophy**. New York: The Modern Library.

Rifai, A. F. **Asr Al-Mamin** (The Age of Mamin). 3 Vols. Cairo: Dar Al-Katab Press, 1927.

– **Al-Ghazali**. Cairo: Isa Babi Al-Halabi.

Rihani, Amin Faris. **Tarikh Najd Al-Hadith (The History of Modern Najd).** Beirut: Sadir Press, 1928.

Robin, Leon. **Greek Thought**. London: kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1928.

Roll, Eric. **A History of Economic Thought**. New York: Prentice-Hall, Inc., 1947.

Renoek , Joseph S. and Associates. **Social Control**. New York: D. van Nostrand Company, Inc., 1947.

Runes, B. D. (Ed.). **The Dictionary of Philosophy**. 1st Ed., New York: Philosophical Library, 1942.

– **Twentieth Century Philosophy**. New York: Philosophical Library, 1947.

Russell, Bertrand. **Power, A New Social Analysis**. 1st Ed., New York: N. W. Norton & Company, 1938.

Sadiq, A. M. **Ibraz Al-Wahm Al-Maknoon Min Kalam Ibn Khaldun** (The Uncovering of the Concealed Delusion of Ibn Khaldun). Damascus: Taraqqi Press, 1347 A. H.

Safa, Ikhwan Al. **Rasail** (Messages). Cairo: Adab Press, 1306 A. H.

Sahhar, A. J. **Abu Thar-Al-Ghifari**. Cairo: Misr Press.

– Ahl Al-Bait. Cairo: Misr Press.

Saliba, J., and Ayyad, K. **Ibn Khaldun**. Damascus: Ibn Zaidun Press, 1933.

Sargent, S. S. **Basic Teachings of the Great Psychologists**. New York: Barnes and Noble, Inc., 1947.

Sarton, George. **Introduction to the History of Science**. 2 Vols. Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1927-1948.

Schiller, F. C. S. **Our Human Truth**. New York: Columbia University Press, 1939.

– **Formal Logic**. 2nd Ed., London: Macmillan and Co., Ltd., 1930.

– **Logic for Use**. London: G. Bell & Sons, Ltd., 1929.

Schmidt, Nathaniel. **Ibn Khaldun, Historian, Sociologist, and Philosopher**. New York: Columbia University Press, 1930.

Sell, Edward. **Essays on Islam**. London: Sirpkin, Karshal, Hamilton, Kent & Co., 1901.

Shahristani, Abdul-Karim. **Al-Milal Wel-Nihal** (The Creeds and the Sects). Persia: 1288 A. H.

Sharaf Al-Din, A. H. **Al-Fusul Al-Mohimma** (The Important Chapters). Saida: Irfan Press, 1347 A. H.

Shaw, Charles Gray. **The Ground and Goal of Human Soul**. New York: New York University Press, 1919.

Sharif, Musafer. **An Outline of Social Psychology**. New York: Harper & Brothers, 1948.

Shils, Edwards, **The Present State of American Sociology**. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1948.

Shwaiman, A. S. **Al-Tasawwaf Fi Nadhar Al-Islam** (Sufism in the Sight of Islam). Cairo: Ataya Press, 1364 A. H.

Sims, N. L. **The Problem of Social Change**. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1939.

Smith, I. M. Pawis. **The Prophet and His Problems**. New York: Charles Scribner's Sons, 1914.

Smith, T. V. **Beyond Conscience**. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1934.

Smith, William Robertson. **Kinship and Marriage in Early Arabia**. London: Adam and Charles Black, 1903.

– **Lectures on the Religion of the Semites**. 3rd. Ed. New York: The Macmillan Company, 1927.

Smuts, J. C. **Holism and Evolution**. New York: The Macmillan Company, 1926.

Sorel, Georges, **Reflections on Violence**. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1925.

Sorokin, Pitrim, **Society, Culture, and Personality**. New York & London: Harper & Brothers Publishers, 1947

– **Social Mobility**. New York: Harper & Brothers Publishers, 1927.

– **Social and Cultural Dynamics**. 4 Vols. New York: American Book Company, 1941.

– **Contemporary Sociological Theories**. New York: Harper & Brothers, 1928.

– **The Crisis of Our Age**. New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1946.

Spencer, Herbert. **First Principles**. New York: D. Appleton and Company, 1912.

Spengler, Oswald. **The Decline of the West**. 2 Vols., New York: Alfred A. Knopf, 1946.

Stonequist, Everett V. **The Marginal Man**. New York: Charles Scribner's Sons, 1937.

Subaiti, Abdul-Allah. **Abu Thar**. Tehran: Saadi Press, 1945.

Sumner, William Graham. **Folkways**. Boston: Ginn and Company, 1940.

Sutherland, Edwin H. **Principles of Criminology**. 3rd Ed. New York: J. B. Lippincott Company, 1939.

Sutherland, Robert L., and Woodward, Julian L. **Introductory Sociology**. Chicago: J. B. Lippincott Company, 1940.

Swabey, N. C. **Logic and Nature**. New York: The New York University Press, 1930.

Sykes, Sir Percy. **A History of Persia**. 2 Vols. 2nd Ed., London: Macmillan and Co., 1921.

Taft, D. T. **Human Migration**. New York: The Ronald Press Company, 1936.

Thomas, Henry. **The Living World of Philosophy**. Philadelphia: The Blakiston Company, 1946.

Timasheff, N. S. **An Introduction to the Sociology of Law**. Cambridge: Harvard University Press, 1939.

Timur, Ahmad. **Al-Yazidiyya**. Cairo: Salfiyya Press, 1347 A. H.

Titus, Harold H. **Living Issues in Philosophy**. New York: American Book Company, 1946.

Titus, M. T. **Indian Islam**. New York: Oxford University Press, 1930.

Towner, R. H. **The Philosophy of Civilization**. New York: G. P. Putman's Sons, 1923.

Toynbee, Arnold J. **A Study of History**. 6 Vols. London: Oxford University Press, 1939.

– **A Study of History** (Abridged by C. Somervell). New York: Oxford University Press, 1947.

– **Civilization on Trial**. New York: Oxford University Press, 1948.

Troeltsch, Ernst. **The Social Teaching of the Christian Churches**. New York: The Macmillan Company, 1931.

Turmey-Nigh, H. N. **Primitive War**. Columbia: University of South Carolina Press, 1949.

Vaile, Ronald, and Canoyer, Helen. **Income and Consumption**. New York: Henry Holt and Company, 1938.

Veblen, Thorstein. **The Theory of Leisure Class**. New York: The Modern Library, 1934.

Wach, Joachim. **Sociology of Religion**. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

Weber, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1930.

– **The Methodology of the Social Science**. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1949.

– **The Theory of Social and Economic Organization**. London: William Hodge and Company, Ltd., 1947.

Wellhansen, Julius. **The Arab Kingdom and Its Fall**. Calcutta: Calcutta University Press, 1927.

Wells, H. G. **The Outline of History**. (New & Revised) New York: Garden City Publishing Company, 1932.

Wensinck, A. J. **The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development**. Cambridge: The University Press, 1932

Westermarek, E. **The Origin and Development of the Moral Ideas**. 2nd Ed. London: Macmillan and Co., Ltd., 1912.

Wiese, Leopold von, and Becker, Howard. **Systematic Sociology**. New York: John Willey and Sons, 1932.

Willkie, Wendell L. **One World**. New York: Simon and Schuster, 1943.

Yinger, J. Milton. **Religion in the Struggle for Power**. Durham: N. C.: Duke University Press, 1946.

Young, Kimball. **Social Psychology**. New York: F. S. Crofts & Company, Inc., 1947.

– **Personality and Problems of Adjustment**. New York: F. S. Crofts & Co., 1947.

Zaidan, Georgi. **Tarikh Al-Tamaddon Al-Islami** (The History of the Islamic Civilization) 5 Vols. Cairo: Al-Hilal Press, 1902.

– **Tarikh Al-Arab Qabl Al-Islam** (The History of the Arabs Before Islam). Cairo: Dar Al-Hilal Press, 1922.

Zain, Mohammed Hussain. **Al-Shia Fil-Tarikh** (The Shiites in History). Saida: Ifram Press, 1938.

Zane, J. Maxey. **The Story of Law**. New York: Garden City Publishing Company, Inc., 1927.

Zimmerman, Carle C. **Family and Civilization**. New York: Harper & Brothers, 1947.

– **Consumption and Standard of Living**. New York: D. von Nostrand Company, Inc., 1936 .



يُظهِر الوردي في هذه الأطروحة النظرية التي قدّم وفسّر وحلّل فيها نظرية ابن خلدون قدرتَه المتميزة لتطوير جدله الفكري وتطوير أفكاره ليجعل منها أنموذجاً يحتذى به لهذا النوع من الأعمال العلمية. تُظهِر الأطروحة كذلك كيف بدأ وتنامى الميل الثنائي في التفسير والتحليل لدى الوردي كما في «الحق» و«الجبروت» أو «الدين» و«السياسة»، «المثالي» و«الواقعي»، «الديني» و«الدنيوي»، «الإسلام» و«البداوة»، «عرب شمال الجزيرة» و«عرب جنوب الجزيرة»، «الأمويون» و«العباسيون»، «علي» و«عمر»، إلخ. كما تسلط الأطروحة الضوء على مرجعياته النظرية التي ضمّت نخبة ممتازة من علماء الاجتماع والتاريخ الغربيين وعدد من المفكرين والكتّاب العرب. على صعيد المفكرين الغربيين برزت أسماء: آرنولد توينبي، كارل ماركس، فردريك هيغل، كارل مانهايم، جون ديوي، جورج هربرت ميد، جارلس كولي، كيمبل يونغ، هاوارد بيكر، روبرت بارك وجورج سيمل، إلى جانب المنظرين الكلاسيكيين من أمثال، فردريك هيغل، كارل ماركس، ماكس فيبر، ونيتشه وإيميل دور كهايم. أما على صعيد المفكرين والكتّاب العرب فبرزت أسماء: طه حسين، أحمد أمين وساطع الحصري إلى جانب عدد من الفلاسفة والمفكرين الكلاسيكيين المسلمين من أمثال أصحاب الفرق والحركات الدينية كما في المتصوفة والمعتزلة والباطنية وأبي حامد الغزالي، وابن باجة، وابن طفيل وابن رشد.




ISBN 978-2843092183
9 782843 092183